This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

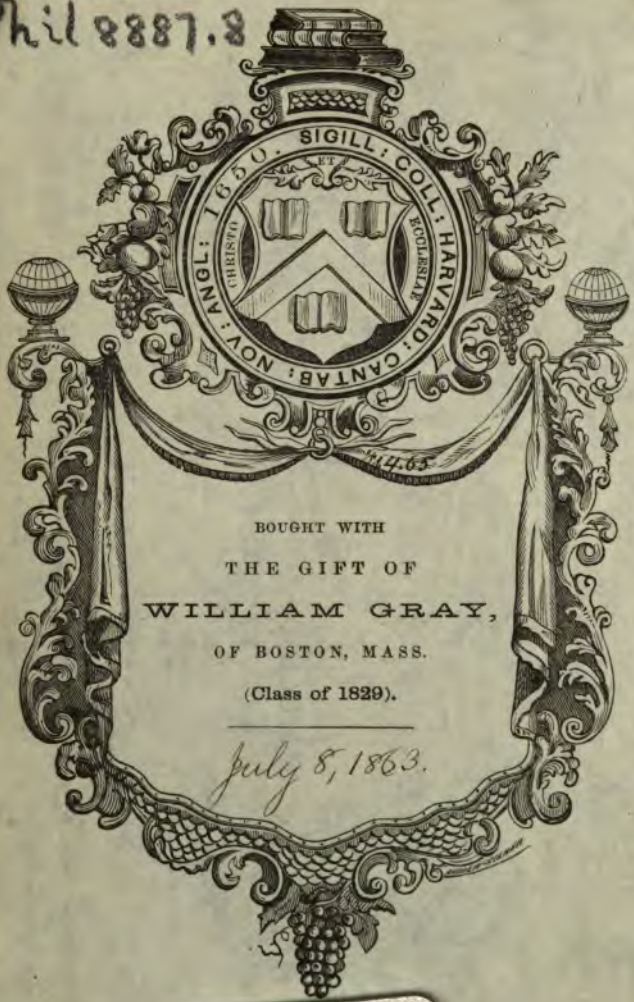
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

WIDENER
HN MI66 6

Phil 8887.8



BOUGHT WITH
THE GIFT OF
WILLIAM GRAY,
OF BOSTON, MASS.
(Class of 1829).

July 8, 1863.

LA MORALE

AMIENS. — IMP. T. JEUNET.

LA

MORALE

OU LA

PHILOSOPHIE DES MOEURS

PAR

M. MATTER

Conseiller honoraire de l'Université, ancien Inspecteur général des Bibliothèques publiques, etc.

PARIS

GRASSART, LIBRAIRE-ÉDITEUR

3, rue de la Paix, et rue Saint-Arnaud, 4

1860

Phil 8887.8

PRÉFACE.

La Philosophie de la religion demande, comme complément naturel, la Philosophie des mœurs. Une critique bienveillante l'a dit avec toute l'autorité de la science : l'affinité de ces deux études est évidente et chacune d'elles est incomplète sans l'autre.

Je n'ai donc pas besoin d'insister sur ce point. Mais il est peut être utile, dans l'état actuel de la pensée publique, de dire un mot sur le rang que la morale doit y occuper.

A ne regarder que les apparences, la morale, objet d'hommages unanimes au sein de toutes les nations, n'a rien à désirer : elle est la plus indépendante, la plus inattaquable de toutes les sciences ; nul ne peut se la soumettre, nul se soustraire à son autorité.

Cependant les deux plus grandes puissances qui règnent sur la pensée générale montrent de temps à autre, plus clairement qu'il ne le faudrait peut-être, le peu de portée de cette appréciation, plus fastueuse, ce semble, que réelle.

[illegible] qui dit franchement la morale [illegible] systématiquement comme telle, et [illegible] avoir donné le jour celle de [illegible] et de l'établir dans le monde [illegible] trop d'égards pour ses droits ou [illegible] sont qualifiés de rationalisme, [illegible] trop hardis, — de naturalisme, dès [illegible] trop vifs.

[illegible] quand elle est bien inspirée, se dé[illegible] de la morale, cela est vrai ; mais elle la [illegible] comme la traite la religion. Et dans [illegible] d'humeur, elle en taxe les leçons les [illegible] de [illegible] auxquels [illegible] de la science peut avoir raison de tenir dans [illegible] mais dont il faut savoir [illegible] le monde des réalités, celui des [illegible] A ce point de vue, les nations elles-mêmes, [illegible] de respect pour les principes dans les rapports publics et leurs paroles ostensibles, procèdent, le cas échéant, avec de singulières restrictions et d'étranges licences dans les plus grands actes.

C'est là un fait trop ordinaire pour que je m'arrête à le relever, et j'ai dû le signaler plus d'une fois dans « L'histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles. » Or, il ne se conçoit pas de démentis [illegible] que ces coups portés par la religion ou la [illegible] à la saine doctrine, et rien ne paraît plus lé[illegible] que de s'élever, au nom de la morale, contre [illegible] de la religion et l'omnipotence de [illegible]. On doit considérer, toutefois, que ce n'est [illegible] trop grande vigueur de l'une ou de l'autre, soit [illegible] d'usurpation, soit leur despotisme, qui font [illegible] de mal à la science des mœurs ; que ce sont

au contraire, leurs défaillances. Celles-ci tuent le goût des études morales; elles flétrissent les âmes et leur ôtent avec l'élévation la pureté. Je crois l'avoir démontré dans l'ouvrage que j'ai consacré à cette question: *De l'affaiblissement des idées et des études morales dans ce siècle.*

En effet, les systèmes négatifs et l'absence de puissantes convictions, religieuses ou politiques, énervent les esprits, tandis que les fortes convictions, même erronées, ou excessives, leur donnent une trempe propre aux grands labeurs et aux sacrifices sublimes, ces vrais maîtres de la science des mœurs. J'en veux pour témoins les plus beaux systèmes de morale et les plus grands actes de vertus nés ensemble et se donnant la main au milieu des plus rudes épreuves.

Cela étant, la vraie mission de la philosophie pour la science des mœurs n'est pas tant, ce semble, de prétendre lui assurer une place plus importante dans l'opinion, en lui attribuant, par exemple, la première dans ses classifications, que de mettre, par l'élévation de ses principes, en un jour plus éclatant son affinité, je veux dire son identité d'origine avec la religion, et son hégémonie légitime, sa suprématie d'autorité à l'égard de la politique.

Cette mission essentielle accomplie — et pour la remplir il ne s'agit que de faire de la science pure et vraie, de prendre la morale à sa source — il en est une qui paraît un peu secondaire, mais qui, dans le fond, se rattache à la première et même la complète : c'est d'effacer de l'opinion, au sujet la morale, quelques erreurs qui, pour n'être plus dignes de ce siècle, ne l'en dominent pas moins, et qu'il appartient à la phi-

En effet, la religion, qui dit franchement la morale sa fille, la traite systématiquement comme telle, et joint à la prétention de lui avoir donné le jour celle de la former selon ses fins et de l'établir dans le monde selon ses vues, sans trop d'égards pour ses droits ou ses cris : ses droits sont qualifiés de rationalisme, quand ils sont trop hardis, — de naturalisme, dès qu'ils sont trop vifs.

La politique, quand elle est bien inspirée, se déclare la fille de la morale, cela est vrai ; mais elle la traite à son tour comme la traite la religion. Et dans ses moments d'humeur, elle en taxe les leçons les plus pures de délicatesses, de raffinements auxquels l'amour de la science peut avoir raison de tenir dans la sphère de l'abstraction, mais dont il faut savoir s'affranchir dans le monde des réalités, celui des affaires. A ce point de vue, les nations elles-mêmes, si pleines de respect pour les principes dans les rapports publics et leurs paroles ostensibles, procèdent, le cas échéant, avec de singulières restrictions et d'étranges licences dans les plus grands actes.

C'est là un fait trop ordinaire pour que je m'arrête à le relever, et j'ai dû le signaler plus d'une fois dans «L'histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles.» Or, il ne se conçoit pas de démentis plus cruels que ces coups portés par la religion ou la politique à la saine doctrine, et rien ne paraît plus légitime que de s'élever, au nom de la morale, contre les envahissements de la religion et l'omnipotence de la politique. On doit considérer, toutefois, que ce n'est pas la trop grande vigueur de l'une ou de l'autre, soit leur état d'usurpation, soit leur despotisme, qui font le plus de mal à la science des mœurs; que ce sont

au contraire, leurs défaillances. Celles-ci tuent le goût des études morales; elles flétrissent les âmes et leur ôtent avec l'élévation la pureté. Je crois l'avoir démontré dans l'ouvrage que j'ai consacré à cette question: *De l'affaiblissement des idées et des études morales dans ce siècle.*

En effet, les systèmes négatifs et l'absence de puissantes convictions, religieuses ou politiques, énervent les esprits, tandis que les fortes convictions, même erronées, ou excessives, leur donnent une trempe propre aux grands labeurs et aux sacrifices sublimes, ces vrais maîtres de la science des mœurs. J'en veux pour témoins les plus beaux systèmes de morale et les plus grands actes de vertus nés ensemble et se donnant la main au milieu des plus rudes épreuves.

Cela étant, la vraie mission de la philosophie pour la science des mœurs n'est pas tant, ce semble, de prétendre lui assurer une place plus importante dans l'opinion, en lui attribuant, par exemple, la première dans ses classifications, que de mettre, par l'élévation de ses principes, en un jour plus éclatant son affinité, je veux dire son identité d'origine avec la religion, et son hégémonie légitime, sa suprématie d'autorité à l'égard de la politique.

Cette mission essentielle accomplie — et pour la remplir il ne s'agit que de faire de la science pure et vraie, de prendre la morale à sa source — il en est une qui paraît un peu secondaire, mais qui, dans le fond, se rattache à la première et même la complète : c'est d'effacer de l'opinion, au sujet la morale, quelques erreurs qui, pour n'être plus dignes de ce siècle, ne l'en dominent pas moins, et qu'il appartient à la phi-

LA MORALE

AMIENS. — IMP. T. JEUNET.

LA

MORALE

OU LA

PHILOSOPHIE DES MOEURS

PAR

M. MATTER

Conseiller honoraire de l'Université, ancien Inspecteur général des Bibliothèques publiques, etc.

PARIS

GRASSART, LIBRAIRE-ÉDITEUR

3, rue de la Paix, et rue Saint-Arnaud, 4

1860

dans l'homme, trouve en Dieu sa suprême conception.

L'étude de l'idéalité et de la loi n'est que le prodrome de la morale. Son véritable objet est la réalisation du bien; son but essentiel est la perfection des êtres faits pour la réaliser.

La morale est donc pour l'homme la science d'une éducation propre ou d'une transformation volontaire qui doit aboutir à la perfection. Et puisque, pour connaître le bien et ses règles absolues, il faut puiser où se puise toute science souveraine, là où est aussi le vrai pur, où est le beau absolu; puisque l'étude du contingent ou du relatif ne donne pas l'idéal; puisque le parfait ne se trouve ni dans la raison subjective, ni dans la raison impersonnelle, qui ne sont que des reflets; puisqu'enfin le bien suprême ne se prend que dans l'intelligence suprême, on peut définir la morale *la science des lois divines appliquées à la nature humaine.*

Les définitions de la morale peuvent varier, mais elles n'affectent ni sa nature ni son objet, qui sont d'une grande évidence. Il est des moralistes qui ne s'arrêtent plus à la définir. Il est des définitions qui éblouissent plutôt qu'elles n'éclairent, témoin celle d'un moraliste moderne pour lequel « l'éthique est, dans sa conception générale, la science de l'esprit absolu en tant

qu'il réalise en une réalité infinie sa conscience absolue. »

La morale est facile à saisir. Si son idéalité et sa loi se trouvent en Dieu, son objet, son point de départ, sa mission et ses moyens se trouvent dans l'homme.

En effet, si la morale prend ses plus hautes conceptions dans la science de Dieu, dans la théologie, elle est essentiellement assise sur la science de l'homme, sur l'anthropologie.

De même qu'elle n'est pas toute la science de Dieu, elle n'est pas toute la science de l'homme. Elle ne s'occupe que de nos mœurs, Ἦθη. De là le nom de Éthique, Ἠθική, que les écoles grecques ont donné à cette étude ; nom que des moralistes modernes donnent encore les uns à la morale spéculative, les autres à la morale pratique, d'autres encore aux deux réunies. Ne cherchant dans nos mœurs que notre moralité, le but ou les fins de notre mission morale, et dirigeant les facultés ou les dispositions naturelles que nous apportons à cette œuvre, embrassant tout ce qui est du domaine du bien, la morale écarte le reste.

Quand on oppose le monde moral au monde matériel, quand on distingue *le physique et le moral de l'homme*, on donne au mot moral une étendue qui dépasse celle de la philosophie des mœurs. Celle-ci n'embrasse que les habitudes morales.

On fait quelquefois une objection toute scolastique, on dit que l'ensemble des règles de conduite de l'homme ne constitue pas une philosophie, et l'on s'appuie sur Aristote, qui combat la théorie des idées enseignées par Platon, nie l'idée du souverain bien, et conteste à la morale le rang d'une science rigoureuse. Cela est étrange de la part d'un philosophe, et cela ne s'explique pas plus que l'assertion du même moraliste, qu'il ne convient pas d'enseigner la morale aux jeunes gens ni à ceux qui sont encore sous l'empire des passions, quel que soit leur âge. D'autres aussi prennent la morale pour un collier de règles de conduite, telles qu'en donnaient les sept sages, ou pour un assortiment de maximes, comme La Rochefoucauld, ou une galerie de Caractères comme Théophraste et La Bruyère.

Ceux qui la comprennent comme une science sont tentés de la proclamer la science des sciences.

En effet, elle traite des devoirs suprêmes de l'homme au nom des vérités suprêmes; et les conséquences déduites de ses principes forment un ensemble étroitement lié, une vraie science.

On y distingue deux parties.

L'une, plus spéculative, constate dans l'univers un ordre moral, et, dans l'homme, des facultés qui y correspondent. L'autre, plus pratique, considère les devoirs de l'homme comme membre de

l'univers et dans ses rapports avec Dieu ; comme membre d'une famille, d'un Etat, de l'humanité, et dans ses rapports avec ses parents, ses concitoyens, ses frères ; comme individu ou personnalité libre ayant à remplir des devoirs généraux qu'on appelle assez singulièrement devoirs envers lui-même. L'une est la conception de l'idéalité, l'autre l'application. Seulement il s'agit, dans celle-ci-même, non pas de ce qui est pratiqué, mais de ce qui doit l'être ; ce qui l'est, la réalité est si défectueuse qu'elle n'est pas, il s'en faut, l'application de l'idéalité. C'est toutefois à elle qu'il faut s'attacher avec la plus énergique persévérance. L'idéalité, si absolue, si souveraine, si universelle qu'elle fût, ne serait qu'une conception illusoire, qu'une abstraction inféconde, n'était l'application. La morale ne prend corps que par la pratique. Et ceci n'est que trop vrai : les époques où la science est la plus belle, la théorie la plus riche, ne sont presque jamais celles où les mœurs sont les plus fortes et les plus pures.

Les définitions, les divisions et les terminologies de la morale varient sans cesse, ainsi que l'importance de chacune de ses parties et les principes mêmes qui leur servent de base. Mais l'ordre moral du monde ne change pas ; c'est notre connaissance de cet ordre, c'est notre science seule qui change.

Aux époques de grands développements dans le sein de l'humanité, de grandes révolutions dans la vie des peuples, on voit une grande diversité de théories se succéder rapidement. Et suivant que le développement général est plus religieux, plus philosophique, plus politique ou plus littéraire, les théories qui prévalent portent tel cachet ou tel autre. Cette diversité doit fixer un instant notre attention.

Toute théorie morale, pour être acceptée de la raison, doit être d'une pureté absolue, d'une durée éternelle, d'une application universelle; telle en un mot que son autorité comme règle de conduite soit la même pour tous les êtres moraux, dans tous les temps, dans tous les lieux, quels que soient leur condition, la supériorité ou l'infériorité de leur rang, le degré de leur développement spirituel.

Toute doctrine morale prise à la source suprême a nécessairement ce triple caractère : elle est souveraine, universelle et éternelle, comme l'Etre absolu en qui elle vit. Prise ailleurs, elle a ces trois imperfections : elle est secondaire, et point souveraine; elle est temporaire, et point éternelle; elle est particulière, individuelle ou nationale, et point universelle. Née dans la seule intelligence humaine, autorisée ou inspirée par elle seule, la morale est livrée aux ténèbres de

notre esprit, aux faiblesses de notre raison ; elle dépend de toutes les évolutions du développement humain au lieu de les dominer toutes. La morale n'est pure qu'autant qu'elle domine, ou en d'autres termes, qu'autant qu'elle n'est pas dominée. Pour être pure, il n'est pas indispensable que sa forme soit parfaite, mais il est nécessaire que son principe soit idéal, qu'il soit pris au sein de la vérité et de la perfection absolue, en Dieu. Le prendre dans l'homme, dans sa raison, et prétendre se l'imposer à soi-même et au monde moral tout entier, Dieu compris, c'est se tromper du tout au tout, c'est professer la morale sous une de ses formes les plus défectueuses.

La morale a trois formes générales, suivant qu'elle est prise par la philosophie au fond de la raison, ou par la théologie au cœur de la religion, ou par le sens commun des peuples au sein des lumières qui règnent.

Morale religieuse, morale philosophique, morale mixte, voilà les trois grandes formes; mais chacune d'elles en embrasse plusieurs autres.

1. — *La morale religieuse.*

En effet, la morale religieuse n'est qu'un nom générique; car toute morale émanée d'une religion positive est autre, empreinte des carac-

tères d'un système donné : elle est *juive ou chrétienne*, *musulmane* ou *païenne*, *chinoise* ou *grecque*.

Puis il y a des nuances encore dans chacune de ces nuances. La morale chrétienne, par exemple, est ou purement évangélique, c'est-à-dire prise dans l'Evangile seul, ou bien biblique, c'est-à-dire prise dans la totalité des textes sacrés, y compris ceux du judaïsme. Or les nuances entre la morale de l'Ancien et celle du Nouveau-Testament sont très-sensibles, car elles constituent les unes la morale juive, les autres la morale chrétienne. Rigoureusement prise, celle-ci se borne aux textes du Nouveau-Testament, et l'on ne saurait qualifier de chrétien ce qui est antérieur à Jésus-Christ qu'autant qu'on y voit une préparation au christianisme. Il faut aussi, en sens rigoureux, distinguer la morale évangélique, qui est celle des Evangiles, de la morale chrétienne complète qui, embrassant les textes apostoliques, est plus développée que la première, si peu qu'elles diffèrent de principes.

De l'une et de l'autre se distinguent des développements ultérieurs et des formes nouvelles de la morale chrétienne : la morale théologique ou la doctrine des mœurs systématisée par les théologiens; la morale ecclésiastique ou celle qu'on enseigne dans les écoles du clergé; la morale ca-

suistique ou celle que, pour assurer l'éducation pratique des ministres de la religion, on puise surtout dans les docteurs de l'Eglise qui ont fait une étude spéciale des cas de conscience.

Ce n'est pas tout, la morale religieuse offre autant de nuances qu'il y a de communions diverses dans la même religion, ou de congrégations dans la même Eglise.

Ce fait se produit jusque dans le sein des communions qui attachent le plus d'importance à fondre les variétés dans l'unité ; car malgré ce soin, la morale prend des nuances dans l'enseignement de chacun des peuples, de chacune des écoles qui tiennent à ces centres.

Dans sa nature véritable, la morale religieuse est une déduction fidèle d'un système dogmatique, et c'est là ce qui la distingue essentiellement de la morale philosophique, qui reste étrangère au dogme positif d'une religion spéciale, ne relève que de la religion naturelle, et fait même abstraction sous certaines formes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, puisque les matérialistes et les athées eux-mêmes enseignent des principes de morale.

Entre la morale philosophique et la morale religieuse, il y a donc une démarcation bien tranchée. La morale religieuse, dans quelque système qu'on la prenne, professe des dogmes et donne

par conséquent des règles de conduite que ne connaît pas la morale philosophique. Celle-ci, à son tour, repose sur des fondements que la religion proclame incertains et donne des règles de conduite que sa rivale déclare insuffisantes. Ce n'est pas une simple séparation de voisin, c'est une position d'adversaire. La morale chrétienne, par exemple, non-seulement reconnaît une autre autorité que la raison et agit au nom d'autres motifs, mais repose sur d'autres conditions naturelles que la morale philosophique. Loin d'admettre des facultés intègres, une intelligence pure et une volonté aidée de penchants et d'instincts légitimes, elle ne connaît qu'une pensée imparfaite, qu'une volonté qui incline au mal, que des facultés insuffisantes pour le bien. Au nom de la révélation, elle part d'un fait moral pris au début de l'espèce humaine, la chute primitive de l'homme et la dégénération qui s'en est suivie dans ses facultés actives. Loin d'attribuer à la nature morale de l'homme le pouvoir d'aller de perfectionnement en perfectionnement à l'idéalité de la loi suprême, elle enseigne l'homme incapable d'y atteindre, et par conséquent condamné par la loi. Sans un fait qui forme à la fois le pendant de la chute et sa réparation, apportant le pardon de la faute et le rétablissement de l'homme dans ses rapports primitifs avec

Dieu, sans ce fait tout mystérieux qu'elle appelle la Rédemption, elle ne saurait attribuer à l'homme aucun droit au bonheur, aucun mérite réel. Toutefois, grâce à l'intervention du Fils de Dieu dans sa destinée, intervention qui est comme la création d'une vie nouvelle dans le monde moral, la foi veut, non pas la perfection qu'enseigne la philosophie, mais une sainteté que celle-ci ne connaît pas. Elle n'y aspire que par la régénération ou le rétablissement de la nature humaine en sa condition primitive, qu'à l'aide de la communication surnaturelle des dons de l'Esprit saint, de toute une série de grâces divines que la raison ne trouve pas indiquées dans ses lumières naturelles. Enfin elle puise dans la théorie d'une rémunération générale à la suite d'un jugement universel des encouragements ou des mobiles qu'ignore la philosophie.

Telle est la morale chrétienne sérieusement prise. Et, on le voit, ce sont là autant de dogmes que la philosophie peut admettre, si elle le trouve bon après examen, mais qui ne sont pas de son domaine et qu'elle peut ignorer complètement, la raison ne les lui fournissant pas. De là vient que la divergence est souvent de l'hostilité. Toutefois, la morale chrétienne et la morale philosophique s'étant rencontrées pendant plus de dix-huit siècles dans les meilleures écoles et les

meilleures intelligences, elles se sont rapprochées et quelquefois confondues de telle sorte que, malgré la différence de leurs principes, elles se distinguent souvent plus par la forme et le point de vue qui les domine que par leurs enseignements. Partout où règne le dogme chrétien, la morale philosophique est essentiellement chrétienne. Et en revanche, partout où règne la philosophie, la théologie est elle-même de la philosophie et la morale religieuse une morale philosophique. Ne pose-t-on pas sous nos yeux la question de savoir : « Si la théologie a produit ou peut se flatter de » produire une morale religieuse qui réponde » aux exigences de la science et se maintienne » indépendante de la morale philosophique? Et » cette autre, à savoir si la morale chrétienne, » dès quelle cesse de revêtir la forme populaire, » ne tombe pas au pouvoir de la philosophie ? » Or à la manière dont les deux questions sont posées par les théologiens qui les élèvent, chacun pressent le résultat qu'ils établissent, c'est-à-dire la négative sur la première et l'affirmative sur la seconde.

C'est là, en d'autres termes, proclamer la nécessité d'une absorption complète de la morale religieuse dans la morale philosophique. Or il en est de deux études qui se confondent en une seule comme de deux nations qui se mêlent :

l'effet du mélange est un asservissement de l'une par l'autre. Mais il est juste d'ajouter que l'absorption dans le sens qui vient d'être dit a peu de partisans, et que celle qui marche en sens contraire, avec des torts égaux, en compte un grand nombre. Les bons esprits ne veulent ni de l'une ni de l'autre; ni l'extinction de la morale philosophique, ni celle de la morale religieuse, ne leur sourit.

Des penseurs très-philosophiques et très-religieux discutent très-librement les avantages et les infériorités de l'une ou de l'autre, et maintiennent la distinction de toutes deux. Ces libertés, prises par la raison au nom d'un droit divin et imprescriptible, ne changent rien ni à la nature de la morale religieuse, ni à celle de la morale philosophique. Différentes, ayant chacune ses caractères et ses enseignements propres, elles ont chacune sa raison d'être dans la mission providentielle qu'elles ont à remplir. Et dans cette mission, qui se traduit en œuvres communes, est leur accord suprême.

Toutefois, chacun le sent, la morale issue du dogme est, de son essence même, religieuse d'une autre façon que la morale philosophique; elle se fonde sur un ensemble d'enseignements divins. Du moins la morale chrétienne proclame ce caractère sous chacune de ses formes; et, si variées

qu'elles soient, il n'en est pas une qui ne professe des principes étrangers à la philosophie, même la moins chrétienne.

2. — *La morale philosophique.*

La morale philosophique est-elle nécessairement ennemie de toute morale religieuse ?

Oui, si elle croit toutes les religions également fausses ; non, si elle en connaît une vraie pour elle : car il est évident que, dans ce cas, elle voudra être d'accord avec cette religion, et qu'elle sera religieuse dans le sens le plus positif.

Dans un sens plus large encore, on doit qualifier de *religieuse* toute morale qui se fonde sur un ordre de choses voulu de l'Etre moral par excellence, sur le bien suprême, ou l'idéalité pure et absolue. Si indépendante qu'une philosophie se dise de toute religion positive, du moment où elle fonde sa morale sur Dieu, elle ne saurait, sans une inconséquence extrême, ne pas se subordonner tout entière au point de vue religieux. Or c'est là ce que doit faire la morale la plus jalouse de la pureté de son caractère philosophique, et si elle se rattache à Dieu, elle peut à très-juste titre se dire essentiellement religieuse. Sans doute, si elle est fille de la raison, elle a sa sanction là où est son origine. Toutefois, la raison humaine n'est que la

fille de la raison absolue, que la raison divine manifestée et réfléchie, et à ce titre la morale philosophique est en dernière analyse de même origine et de même nature que la morale essentiellement religieuse.

On l'a proclamée supérieure. « Seule, a-t-on dit, elle est l'idéalité pure, la perfection absolue. Toute morale religieuse, déduite d'un système positif, est teinte des nuances de ce système ; née en un temps donné, issue d'une civilisation nationale, elle ne saurait être autre chose qu'une théorie empreinte de couleurs locales et de tendances particulières. La morale philosophique, au contraire, planant au-dessus de tous les temps, de tous les lieux et de toutes les nationalités, et ne professant que ce qui est éternel, universel et absolu, est éternelle, universelle et absolue. Elle est parfaite, en un mot. »

C'est bien ainsi que nous l'entendons, et nous ne voudrions pas en enseigner une autre. Seulement nous faisons sur cette conception idéale une double profession. D'abord, c'est réellement une conception toute idéale, car non seulement il se peut que la morale philosophique ne soit pas toujours parfaite, mais qu'elle soit souvent peu avancée, erronée et grossière. Nous sommes même obligés de dire que cela est : l'histoire de la morale le proclame sur chacune de ses pages, et aujour-

d'hui encore il surgit des doctrines de mœurs, les unes très-fausses, les autres très-pauvres. Ensuite, il peut y avoir une morale religieuse aussi parfaite et aussi pure que la morale philosophique, puisqu'elle peut être prise à la source suprême. Et comme de fait celle qui gouverne la portion civilisée de notre race s'attribue cette origine, il faudrait, avant de pouvoir la dire inférieure, prouver qu'elle se trompe, et avant de pouvoir dire la morale philosophique supérieure, prouver encore qu'elle ne se trompe pas : deux preuves, dont l'une est aussi difficile à fournir que l'autre.

En effet, l'opinion que la morale philosophique est non-seulement supérieure à la morale religieuse, mais parfaite en tant qu'éternelle, universelle et absolue, est, je ne dis pas une illusion, mais une espèce de conception idéale.

La morale rationnelle est éternelle, sans doute, mais elle fait son apparition dans le temps, comme la morale religieuse, et il ne serait pas difficile de prouver que presque partout celle-ci a paru la première. Il n'est donc pas juste de dire qu'elle n'est pas éternelle au même sens que la morale philosophique.

On dit, en second lieu, la morale philosophique plus universelle que la loi religieuse, et celle-ci toujours limitée à une nation ou à un certain

nombre de nations. Cela est vrai de certaines formes, mais ne l'est pas d'autres. La morale chrétienne, par exemple, non-seulement plaît à la diversité des nations et des races de l'espèce humaine, mais elle présente tous les caractères de l'universalité. Dans ses préceptes, elle fait si complètement abstraction des temps et des lieux, qu'elle se pose, non pas seulement comme loi de l'humanité, mais de tous les êtres moraux du monde.

On dit enfin que la morale philosophique est seule absolue.

Est-ce dans le sens de l'indépendance ou dans le sens de la perfection qu'on entend le mot?

D'abord, la morale philosophique n'est indépendante ni des temps, ni des lieux, ni de la morale religieuse, puisqu'elle n'est jamais indépendante de l'état où se trouve la théologie. La science positive de Dieu est la plus grande puissance spirituelle qui se trouve dans le sein d'une nation; elle y exerce toujours une influence profonde sur la philosophie des mœurs. Cela est si vrai que la morale du philosophe musulman est musulmane; celle du philosophe juif, juive; celle du philosophe chrétien, chrétienne. Et elle porte ces empreintes lors même qu'elle veut en offrir une autre : la morale du *Télémaque* est celle d'un docteur de l'Eglise, malgré le langage antique et

les fictions polythéistes dont elle s'enveloppe avec tant d'art. Sans doute la morale philosophique se conçoit très-indépendante en théorie, mais en fait, et partout où il y a des religions acceptées, elle subit de leur part l'influence la plus profonde.

Kant, qu'on cite comme le type du pur métaphysicien des mœurs, est lui-même moraliste chrétien; si hostile qu'il soit au dogme, il veut que tous les textes sacrés reçoivent une interprétation morale.

Il y a plus. Le juif Spinoza est chrétien dans son éthique plus qu'il ne sait.

Si indépendante que se croie donc la philosophie des mœurs, aujourd'hui encore la morale religieuse, la morale théologique la domine généralement, et non pas seulement dans les habitudes ordinaires, mais dans les théories scientifiques; et non pas seulement dans certains pays, mais partout, là même où, dans la spéculation, la philosophie morale se pose indépendante de la théologie. A la vérité, il se présente des apparences contraires là où tout paraît dominé par la philosophie, même la morale et la religion; mais dans les mœurs comme dans la littérature, les idées religieuses exercent le véritable empire. Ce sont elles qui inspirent la philosophie, et la morale qui règne en puissance souveraine est celle de l'Evangile. La France est peut-être le pays où ce

phénomène se présente d'une manière plus frappante; car, plus en théorie la philosophie s'y dessine indépendante dans la région éclairée. plus, en fait, dans toutes les régions, la science des mœurs est gouvernée par la religion. Il est très-vrai que le monde marche dans le sens du développement philosophique, et les notions fournies par la raison, évidentes pour toutes les intelligences, sacrées pour toutes, prennent une autorité toujours plus grande, un attrait supérieur. Cela n'a lieu néanmoins que dans des limites très-restreintes, dans l'élite de l'humanité et sans que s'en affaiblisse l'empire des idées religieuses. Dans l'immense majorité, les idées rationnelles n'acquièrent et ne conservent de crédit que par la religion. Où celle-ci ne subsiste plus, celles-là cessent d'exercer leur ascendant, leur évidence n'est plus reconnue, leur valeur n'est plus comprise. Mais la même assistance de la part de la philosophie est une nécessité pour la morale religieuse. Les lumières de la raison et les échos de la conscience sont toujours l'appui le plus efficace de cet enseignement. Qu'on ne le nie pas. Elles lui rendent des services plus considérables. Elles l'empêchent de s'altérer. Elles lui servent de contrôle, de critérium. Et que d'époques où, sans elles, dans toutes les couches de la société, la morale religieuse serait incertaine,

obscure et faible, égarée par le fanatisme, faussée par la superstition ! Cela est si vrai que partout où règne une bonne philosophie morale, règne aussi une bonne théologie. Et réciproquement, si exclusive que paraisse ou la morale philosophique ou la morale religieuse, partout où se trouvent de véritables lumières de foi et de philosophie, les deux rivales sont des sœurs faciles à distinguer l'une de l'autre, mais difficiles à séparer. Cela est tout simple. Le moraliste, si décidé qu'il soit comme théologien à ne puiser qu'aux sources religieuses, ne saurait faire abstraction de son éducation, de l'esprit de son temps. De même le philosophe, si métaphysicien et si décidé qu'il soit à ne puiser qu'aux sources rationnelles, ne pourrait faire abstraction des traces que laisse dans l'esprit humain le travail de dix-huit siècles. Le christianisme et la philosophie sont mêlés et confondus au point qu'il est désormais difficile de les séparer en théorie, impossible en pratique. L'auteur des deux, qui nous a faits chrétiens, comme il nous a faits philosophes, n'en a pas voulu la séparation. Il nous a même donné la raison avant de nous donner la révélation, et pour recevoir celle-ci. Si la philosophie s'est accrue de beaucoup d'idées religieuses, la morale religieuse à son tour s'est enrichie de beaucoup d'idées de la philosophie.

Tel qui combat la première et croit l'immoler à sa pensée pieuse, en est tout plein. La même raison étant donnée à l'homme pour la morale naturelle et la morale révélée, et cette raison étant un seul et même reflet de la raison suprême, l'indépendance proclamée au nom de l'une ou de l'autre ne saurait être qu'une abstraction. L'homme est essentiellement religieux dans la nature de son être, et le moraliste est l'homme par excellence : la séparation de sa pensée philosophique d'avec sa pensée religieuse est une abstraction.

Est-ce quant à la perfection qu'on dit la morale philosophique *absolue?*

On dit que longtemps imparfaite elle est aujourd'hui plus avancée que la morale religieuse. On croit le montrer dans l'histoire des beaux siècles d'Athènes et de Rome, dans celle des Etats modernes pendant les trois derniers siècles; car on se plaît à dire que ces beaux âges sont dus au règne de la morale rationnelle, que les plus grands progrès de l'humanité sont nés de son émancipation et de la suprématie conquise au nom de ses lumières. Souvent même on nous présente l'histoire des derniers temps comme une sorte d'insurrection contre la morale et la politique religieuse, comme le glorieux triomphe des principes de la morale philosophique sur l'abus, la tradition et le despotisme.

Mais ou l'on sait mal, ou l'on s'explique mal. Les principes qui commencent à se faire jour à l'origine de ces siècles et à triompher sur leur fin, sont précisément ceux du christianisme entendu comme il doit l'être, et s'ils sont aujourd'hui ceux de la raison, la morale chrétienne y a plus fait que tout le reste. Depuis longtemps inscrits dans les codes chrétiens, la raison les voit avec plus de clarté de nos jours ; ce n'est pas, toutefois, qu'elle les ait découvertes, c'est qu'enfin elle les comprend, grâces aux effets d'ensemble du christianisme, le promoteur le plus patient et le plus irrésistible du progrès moral. Néanmoins, ne disons pas que la raison moderne a puisé tous ces grands principes dans les saints codes ; qu'avant l'Evangile ils étaient inconnus, même chez les nations les plus éclairées. Cela peut être affirmé de quelques-unes de ces théories, de l'illégitimité de l'esclavage, du droit de tout être moral à la liberté de sa volonté et à la responsabilité de sa personne, du droit non moins sacré de la manifestation des convictions religieuses et de la pratique de tous les cultes ; ces principes sont enfants de la foi chrétienne ; mais d'autres ont été professés ou entrevus ailleurs aussi. Ce serait un tort de vouloir les revendiquer à l'Evangile seul, mais c'en serait un plus grand que de vouloir lui disputer ses mérites incontestables, de prétendre,

par exemple, qu'avant lui on a proclamé la liberté de conscience. Sans doute la conscience humaine a toujours pressenti ce droit, puisqu'elle y a toujours aspiré; mais nul ne l'a formulé avant les moralistes chrétiens, nul ne l'a proclamé. Les plus beaux droits de l'humanité ont commencé par choquer, ont choqué longtemps la civilisation et ne sont devenus populaires que par le christianisme. Cela est si vrai que, s'il eût été assez heureux pour se faire accepter tout entier dès sa naissance, ces droits, qui n'ont pas encore prévalu partout, auraient triomphé il y a longtemps.

Faut-il conclure de cela que la morale philosophique doit cesser d'exister là où le christianisme est compris dans toute sa pureté?

La philosophie, forte de son droit, repousserait toute conséquence qui viendrait à le nier, et l'histoire la repousserait avec elle en montrant que, partout, la morale de la raison est nécessaire au sein de la religion. Et elle a toujours existé plus ou moins libre comme la pensée humaine; partout à côté de la morale sacerdotale se trouve une morale philosophique plus mobile, plus spontanée, et partout elle est plus pure, sinon mieux pratiquée. Les morales religieuses de l'antiquité sont toutes plus imparfaites que les morales philosophiques du temps; et malgré la supériorité de la morale chrétienne, l'obscurité se reproduirait encore

si, ce qui est impossible, la morale philosophique venait à faire défaut dans l'ensemble de nos lumières, de nos richesses spirituelles.

On a trop exalté la philosophie, on peut trop l'abaisser. On l'a souvent fait et on le fait encore; mais les déclamations, qu'elles soient dirigées contre la morale philosophique ou contre la morale religieuse, se valent parfaitement les unes les autres. Elles ne portent d'ordinaire que sur des torts qu'on crée. C'est ainsi qu'on a dit que la morale philosophique, même émanée de la raison suprême, manque de cette sanction que donne la foi positive, de l'autorité qu'elle confère. Et, si l'on veut dire tout simplement que la religion fait accomplir des sacrifices que la philosophie n'oserait pas même prescrire, cela n'est pas contesté. Mais si l'on veut dire que la morale philosophique manque de toute autre sanction que la sienne propre, et nier qu'elle a son enthousiasme et ses sacrifices à elle, on ignore deux grands faits. D'abord, une science qui émane du sein de Dieu, qui prend en lui toutes ses lois, qui n'est que la science de l'ordre du monde imposé à tous les êtres moraux, et qui ne trouve que dans cet ordre la solution des plus graves énigmes, ne saurait manquer elle-même de cette autorité divine qu'elle constate partout ailleurs. Ensuite, la morale philosophique a pour elle l'autorité et

l'empire qu'exercent sur l'homme les plus vives, les plus saintes et les plus irrésistibles inspirations de l'âme, l'enthousiasme qu'inspire le bien et l'énergie que donnent des passions noblement conduites et saintement satisfaites.

On objecte encore que la morale philosophique n'est accessible qu'aux intelligences d'élite. Mais s'il est peu d'élus, il est beaucoup d'appelés, et toutes les intelligences normales sont en état de saisir ce qui est parfaitement clair. Or dans la règle les intelligences sont normales et la morale philosophique est claire. Car ce n'est pas la morale des philosophes, c'est celle de la nature humaine. On a dit, il est vrai, au sujet de la morale d'un philosophe, de Platon, qu'elle est une morale pour les philosophes, l'auteur affirmant qu'eux seuls sont capables de la véritable vertu. Il est encore vrai que, selon Platon, on ne peut pas être vertueux sans l'intuition pure du bien. Mais d'abord toute saine intelligence peut concevoir cette idée ; en second lieu, la morale d'un philosophe, celle de Platon même, n'est pas la morale philosophique.

On a fait contre la philosophie morale l'objection contraire. Elle a vieilli; elle est restée en route ; elle est dépassée. « Elle n'est pas encore parfaite, dit M. Manzoni, tandis que la morale chrétienne est parfaite. Imaginez un sentiment de perfec-

tion quelconque, il se trouve dans l'Evangile : exaltez les désirs de l'âme, la plus pure des passions personnelles, jusqu'à l'idéal le plus sublime du beau moral, ces désirs ne dépasseront pas la région de l'Evangile. » Et cela est vrai ; mais la morale philosophique est-elle justement appréciée quand cet écrivain l'accuse de reposer tout entière sur une base fausse, la conviction morale ? Une simple conviction serait assurément une base fausse ; la conviction est individuelle, relative, variable ; rien de cette nature, de ce caractère ne peut faire la base d'une théorie éthique : mais ce n'est pas celle de la morale philosophique. C'est à tort que, pour faire honneur à la philosophie morale, un écrivain qui, d'ailleurs, n'est pas philosophe, Sismondi, affirme « qu'elle a ses bases dans la raison et dans la conscience ; qu'elle porte avec elle sa propre conviction, et qu'après avoir développé l'esprit par la recherche de ses principes, elle satisfait le cœur par la découverte de ce qui est vraiment beau, juste et convenable. » Ce n'est point parce qu'elle développe l'esprit ou satisfait le cœur que la morale philosophique est convaincante, c'est parce qu'elle est l'expression scientifique de la loi du bien. Ce n'est point parce qu'elle a ses bases dans la raison et dans la conscience humaine qu'elle est vraie et pure, c'est parce qu'elle est de par Dieu. Nous

l'avons déjà dit, la raison qui est la source de la morale, ce n'est ni la raison individuelle, ni même la raison impersonnelle qui se révèle dans l'universalité des intelligences au sein des nations les plus éclairées, c'est la raison divine. Déclamer contre la morale philosophique, parce qu'entre ses formes nombreuses il en est de très-imparfaites, ce qui prouve tout au plus que des moralistes se sont trompés, est aussi insensé que de déclamer contre la morale chrétienne, par la raison qu'elle a souvent été altérée profondément. M. Manzoni le sait bien, puisqu'en dépit de cette sortie de pur entraînement, il en appelle lui-même à la philosophie morale, et à cet idéal, ce type du beau éthique qui est l'œuvre de la raison.

En général il est d'autant plus facile d'être injuste pour la morale philosophique, que sa conception idéale n'étant pas encore réalisée, la diversité de ses formes et de ses systèmes est plus grande. Elle a cela de commun avec la morale religieuse comme avec la morale populaire.

3. — *La morale populaire.*

Malgré toute la puissance de la morale religieuse et l'autorité de la morale philosophique, ce qui semble dominer dans le sein des nations les plus éclairées, ce n'est ni l'une ni l'autre :

c'est un éclectisme qui fait son profit des deux, et qui, plus voisin de la première que de la seconde, a tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, plus de pouvoir et plus de partisans que toutes les deux : c'est la morale mixte, la morale populaire.

Et c'est là un fait qui paraît même providentiellement voulu ; car c'est la Providence elle-même qui veut que la religion arrive à tout le monde et que nul être moral ne demeure étranger à ce jeu de la raison qui crée naturellement la philosophie morale. Chacun a du sens et de l'intelligence ; à chacun le spectacle de la création et les leçons de la vie enseignent la science des mœurs. Par les décrets de la Providence, la morale philosophique, qui n'est pas faite pour les seuls philosophes, et la morale religieuse, qui n'est pas faite pour les seuls prêtres, franchissent toujours, comme des fleuves trop abondants, les bords qui les encadrent. Et non-seulement elles se répandent sur toutes les classes de la société humaine, elles s'y confondent sans cesse et mêlent si bien leurs idées dans le commerce de la vie qu'elles y constituent ensemble une morale courante, faite pour tout le monde, la morale publique, la morale populaire. Eclectisme légitime, fusion spontanée qu'il ne faut pas qualifier de confusion, cette morale, fille de toutes les puissances spirituelles, les lois et la politique des nations comprises, n'est ni un mélange ar-

tificiel, ni une création politique. Née spontanément, produit légitime s'appuyant sur toutes les autres autorités, divines ou humaines, elle en devient elle-même une des plus grandes, si bien qu'il n'y a d'empire et de pouvoir que par elle. Aussi n'est-il guère d'écrit moral qui n'en reconnaisse l'ascendant et ne veuille lui plaire. Nul écrit de morale, soit philosophique, soit religieuse, malgré le titre exclusif qu'il prend, n'est au fond de l'une ou de l'autre catégorie d'une manière absolue. Tel ouvrage de morale chrétienne est plein de philosophie, et on en citerait qui exposent toute une psychologie ; tel autre qui se croit de philosophie pure, est tout plein de christianisme, et les plus ambitieux de ceux qui veulent plaire au plus grand nombre, si variées que soient les nuances qu'ils offrent, appartiennent tous à la classe de la morale mixte, née, je l'ai dit, aussi naturellement et aussi légitimement que les deux autres. En effet, fondée, moins sur une théologie savante que sur la simple foi des fidèles, et moins sur la raison spéculative que sur la raison pratique, elle est le fruit d'une combinaison spontanée, inévitable. Et cependant, si peu systématique qu'elle soit, elle gouverne le monde scientifique autant que le monde élégant et le peuple. En tout pays les ouvrages de morale les plus recherchés appartiennent à cette catégorie. Et

comme ceux qui exposent la morale philosophique ou la morale religieuse offrent moins d'attraits, ils sont aussi moins influents. Les traités spéculatifs de Platon et d'Aristote, et les écrits systématiques de Mélanchthon, de Spinoza et de Kant, ont, malgré leur supériorité, exercé bien peu d'action auprès des écrits plus populaires de Marc-Aurèle, de Plutarque, de saint Augustin, de Thomas à Kempis, de Montaigne et de Fénelon.

Bien plus, une catégorie d'ouvrages qui ne sèment des sentences et des maximes de morale que par hasard et sous les formes les plus frivoles, exerce sur la moralité publique plus d'influence encore que les traités de morale populaire: ce sont les chefs-d'œuvre d'éloquence ou de poésie des nations polies. Ceux d'Homère et de Virgile, de Dante et de Pétrarque, de Corneille et de Racine, de Voltaire et de Rousseau, de Châteaubriand et de Béranger, de Gœthe et de Schiller, de Milton et de Shakespeare, de Walter-Scott et de Cooper, ont eu sur les idées morales des nations une action beaucoup plus profonde que ceux de Cébès ou de Xénophon, d'Epictète ou de Sénèque, de Montaigne ou de la Bruyère, de la Rochefoucauld ou de Shaftesbury. C'est que la moralité publique dépend avant tout des émotions et des idées qui agitent sans cesse le sein d'un peuple. Les poëtes dramatiques ou lyriques, les

chansonniers populaires ou classiques, les romanciers de toutes les catégories, les journalistes de toutes les couleurs, ont partout plus de prise sur les mœurs que les moralistes de profession. Ils ont plus facilement accès près du grand nombre. Les théories systématiquement émises par les plus illustres interprètes de la science et les enseignements officiellement professés par les plus purs organes de la religion, ne sauraient rivaliser avec ces feuilles volantes, toutes empreintes de mille séductions, offertes à chaque instant et toujours reçues avec avidité. Nul ne doit ignorer l'influence des journaux, de la littérature, du théâtre, du roman, de la chanson, du chant sous toutes les formes, en morale comme en religion et en politique. Si la chanson politique est un pouvoir en France, le chant religieux en est un ailleurs. Et ce chant qui n'est ni religieux, ni politique, ni toujours moral, le chant populaire, est un pouvoir partout. Prenez celle des nations modernes qui possède sous ce rapport les richesses les plus grandes et les plus pures, l'Allemagne; prenez la substance de ses trésors publiés sous le titre de *Recueil de chants pour le peuple allemand* (Taschenliederbuch für das deutsche Volk), et vous vous assurerez que son action doit être immense. En effet cela vient du cœur et va au cœur. Car ce volume contient ce que le peuple aime à chanter dans toutes les oc-

casions, ce qu'il sait par cœur et qu'il redit sans cesse, si bien qu'après la Bible et les recueils de cantiques religieux, il n'est rien qu'il connaisse mieux. Mais il n'est rien non plus qui exerce sur ses idées une influence plus directe. La morale qui règne là a infiniment plus de partisans que celle qui est professée dans les universités les plus célèbres ou les plus pieux séminaires.

Est-ce un bien, est-ce un mal ?

Pour résoudre cette question, il suffit de remarquer que, dans tous les chants populaires, le vulgaire, le trivial et le mauvais figurent à côté du bon et du pur. Assurément, s'il est un vice qui dégrade notre race, c'est celui qui en efface le caractère distinctif, la raison, et qui abaisse l'homme au rang de la brute. Eh bien, ce vice, sous des noms qui le déguisent le mieux qu'ils peuvent, est célébré, non pas systématiquement, mais étourdiment et chaleureusement, dans les chansons populaires du monde entier.

Il y a plus. S'il est une aberration qui dégrade, une folie qui fasse négliger tous les devoirs et abaisse tous les sentiments de dignité personnelle, certes c'est la folie amoureuse, témoin tant de vies illustres ternies par de honteux excès. Eh bien, l'amour, le fol amour, est prêché sinon plus systématiquement, du moins plus chaleureusement et plus étourdiment encore dans les chants

populaires de toutes les nations. Sans doute ce n'est ni la débauche ni l'adultère qu'on y célèbre ; ces mots font horreur aux poëtes, et le vocabulaire de « Cypris » n'est pas celui de « Thémis ; » mais le fard du style n'ôte rien à la hideur du vice. Plus on embellit ce qu'on est obligé de couvrir, et voile ce qu'on aurait honte de montrer ouvertement, plus on exerce de séduction. Or, ce qui est triste à constater, c'est que les plus funestes de ces productions sont l'œuvre d'hommes étrangers à la honteuse folie qu'ils glorifient, et ne font, en prostituant leur âme dans ces débauches d'esprit, qu'un commerce aussi coupable que les éditeurs qui les impriment. Et cependant l'histoire des lettres continue d'âge en âge à célébrer comme des chefs-d'œuvre des compositions qui rivalisent de délire avec celles du vieil Anacréon et de l'abbé de Chaulieu, compositions dont le moraliste se détourne avec dégoût et dont la littérature sainement inspirée se déshériterait avec dédain, si elle voyait les larmes du père de famille et l'effroi de la mère. Que si l'on veut apprécier l'action de ces funestes productions en ce qui concerne celui de ces deux vices dont on peut parler , l'amour du vin — car qui ne rougirait de pénétrer dans les dédales de la poésie érotique? — qu'on jette un regard sur cette foule de chansons à boire qui encombrent les littératures modernes.

A les voir se succéder toujours les mêmes, ne dirait-on pas qu'elles ont pour unique motif le désir insensé d'innocenter en quelque sorte une habitude qui nous écrase de honte?

L'influence de cette poésie frivole est d'autant plus profonde que, dans ces pages animées, l'exagération des sentiments et les entraînements du style couvrent de plus d'attraits l'aberration des idées. C'est en raison des erreurs où jettent les séductions du langage que Platon ne voulait pas de poëtes dans sa république et que les stoïciens enseignaient la morale sans aucun ornement de style. On le sait, tout se fausse par les habitudes oratoires : l'orateur est toujours un peu déclamateur, et la déclamation ne laisse à rien sa vérité naturelle. A ce titre le sermon lui-même, qui a la mission toute spéciale de guider les mœurs au nom du dogme et de les réformer en vertu de la parole divine, a quelquefois le tort de fausser le sentiment, d'exagérer les principes ou le langage.

Il est toutefois pour la morale mixte une autre puissance plus décisive, un maître plus écouté encore que tout le reste : c'est l'exemple. C'est surtout l'exemple donné de haut qui est désastreux quand il est mauvais : je ne parle pas de l'exemple qui repousse par ses formes ou sa licence, je parle de celui qui éblouit, de l'exemple ou majestueux ou brillant. Il n'est pas moins

puissant quand il est bon : il est ce qu'il y a de plus décisif aussi pour l'enseignement populaire. Dans l'ordre religieux, qui est toujours le grand véhicule de l'ordre moral, il s'en voit en tous les temps des preuves éclatantes. Et c'est un peu grâce à cette puissance, plus grande que celle de la littérature populaire, soit roman, soit poésie, soit journal à la portée de tous ; soit telle autre forme d'enseignement public, que la morale populaire joue un rôle si considérable et mérite une attention si sérieuse.

En effet, si elle a une grande autorité en vertu des deux sources où elle s'alimente, la morale rationnelle et la morale religieuse, ses doctrines peu sûres sont sujettes à de grandes altérations.

4. — *De l'importance relative de chacune de ces formes et du rôle de la morale en face de la religion et de la politique.*

En général il nous faut reconnaître à chacune des trois formes de la morale sa raison d'être: n'était la philosophie des mœurs, la morale religieuse s'éteindrait dans l'absolutisme dogmatique; n'étaient l'une et l'autre, la morale populaire jetterait l'espèce humaine dans le relâchement et la corruption.

La plus ambitieuse et la plus contestée des trois formes de la science des mœurs, c'est la morale

philosophique. On en conteste la légitimité et l'utilité. Et pourtant c'est elle qui a la double mission d'appuyer et de contrôler la religion, d'éclairer et de maintenir pure la politique.

Quant à la religion, lorsqu'elle est saine, elle est toute morale et par conséquent une avec la philosophie des mœurs.

Quant à la politique, c'est aussi la morale qui l'inspire et la gouverne dans l'état normal; mais cet état est un idéal. En quelque condition que se trouve la politique, la morale la conseille, la redresse et l'instruit. Et elle ne fait que son devoir ; car elle a toujours de grandes obligations à la politique, aux institutions, aux lois publiques. Elle ne saurait se passer de cet appui ni se faire respecter sans lui. Cela est si vrai qu'il n'est pas de morale au monde qui n'ait besoin, pour réaliser ses théories , d'une société organisée par un législateur, d'un état soutenu par une police. Aussi la philosophie des mœurs remplit largement le devoir de réciprocité. Elle prête aux lois toute sa puissance en les faisant accepter par les mœurs.[1] Elle ne redresse pas à elle seule les erreurs de la législation ou les fautes des gouvernements, mais elle signale les unes et fait éviter les autres. Et

1 Voir dans mon ouvrage *de l'Influence des lois sur les mœurs*, 2e édit., surtout les chap. VI et VII du 1er livre.

elle y a quelque mérite. Car ce n'est pas sans peine qu'elle se fait écouter : toujours d'accord avec la bonne politique, elle a souvent des prises avec la mauvaise, qui l'altère, la corrompt, la violente et l'engage sans cesse à se tenir en garde contre ses passions. Pour se maintenir dans la voie du juste, et y maintenir la politique, la morale est obligée sans cesse de la reprendre, de l'élever, de l'épurer. Or cela est souvent si mal aisé pour elle, que parfois elle fait fausse route dans son œuvre de redressement. Et ce qui explique le mieux son insuccès, c'est que d'ordinaire elle procède avec une douceur et une déférence qui la font succomber sous les violences qu'elle attaque. Il faut la rudoyer pour lui donner toute son énergie. Mais alors il n'est pas rare que, se faisant passion à son tour, elle renverse l'insensée qui ne veut pas écouter la raison, et qui sans rien apprendre, sans rien oublier, persiste dans ses torts et se complaît dans ses injustices, ses excès, son favoritisme et son machiavélisme, quand déjà, devenue odieuse à toutes les consciences, elle ne fait plus illusion à personne. Or, dans ces conflits où la morale change de rôle et, de spéculative, se fait pratique, les mœurs deviennent des puissances, et leurs colères culbutent tout ensemble lois et gouvernements, institutions et dynasties. Les mœurs, c'est le cœur, la conscience,

la raison publique, si bien que l'on peut dire avec M. de Talleyrand : « Le moral est tout, le matériel n'est rien. » Mais la pureté des principes s'altère singulièrement dans ces luttes, au milieu de ces entraînements d'affection ou de désaffection. C'est que, sous cette forme où elle puise ses principes dans la raison d'Etat et où elle est si puissante, la morale n'est plus elle-même. Elle dégénère toujours dans les complications : ses règles modifiées par les passions les plus exaltées subissent les influences les plus désastreuses. En effet, livrée dans le flux des choses humaines aux intérêts de la politique, et non plus aux purs systèmes, la science du perfectionnement qui vise à la beauté idéale, tombe souvent aussi bas que les vices mêmes qu'elle a mission de combattre. Il n'est pas de tort plus grave. Il n'en est pas qui la perde plus rapidement et ne provoque des réactions plus violentes, des dédains plus complets. En effet la philosophie des mœurs ne justifie sa prétention de fournir le type de toutes les lois qu'autant qu'elle est toujours l'idéalité. Au nom de sa nature même, et en principe, c'est son droit d'être théorie indépendante de la religion et règle souveraine de la politique ; mais à l'application elle est dépendante de l'une et de l'autre et a besoin d'elles en toutes circonstances. Aussi ancienne que l'une et plus que l'autre, sa

mission de droit divin est d'obéir à la raison, la pierre de touche de l'une et le juge incorruptible de l'autre. Et c'est un fait proclamé par l'histoire entière de notre race, qu'elle a puissamment fécondé l'œuvre de toutes deux, présidant à toutes les lois et à toutes les institutions des peuples. Mais c'est à ces deux conditions qu'elle vit, de rester pure ou toujours elle-même et d'accepter sans cesse l'influence de la religion et de la politique, tout en modifiant leur jeu. Dès qu'elle manque à ces deux conditions, qu'elle s'altère et, de sagesse, se fait passion, irritant et provoquant les passions religieuses et les passions politiques, elle succombe sous les violences des unes ou des autres. Le gouvernement du monde est partagé entre les philosophes, les prêtres et les rois. Or le pouvoir spirituel du sacerdoce et le pouvoir temporel de la royauté l'emportent sur le pouvoir spéculatif de la philosophie. Qu'on ne s'y trompe pas, néanmoins, les droits du dernier sont aussi sacrés, aussi inviolables que ceux des premiers : son autorité est celle de la raison même. Si elle est mal vue de la religion ou de la politique, quand elles sont arriérées, c'est précisément parce qu'alors elle occupe dans les idées des nations un plus haut rang que toutes deux, et que, dans les grandes crises de leur histoire, la morale se mettant à leur tête, moins ses compagnes marchent, plus

elle aime à avancer. D'ordinaire ses progrès précèdent ceux de la politique, ses théories sont parfois plus ambitieuses que celles de la religion, visant plus à réaliser l'idéalité. Plus humaines d'origine que celles de la religion, elles sont plus divines que celles de la politique ; aussi elles adoucissent l'absolutisme de la première et le despotisme de la seconde. Ainsi, c'est la morale philosophique qui a, la première, proclamé la liberté naturelle et la fraternelle égalité des hommes devant la loi divine ; la première encore elle a demandé les conséquences de ces principes devant la loi humaine. Toujours progressive, sa marche est quelquefois agressive, cela est vrai ; irritée quelquefois, elle irrite la politique et la religion : mais jamais elle ne provoque les querelles qui les divisent, et dans les violences que ces trois grandes autorités exercent au nom de la supériorité qu'elles affectent tour à tour, si les moralistes se montrent hommes, ce ne sont pas les révolutions qu'ils mènent qui sont les plus sanglantes. En général, c'est ici une grande consolation pour la pauvre humanité : les maux que répand sur elle la marche inégale de la morale, de la religion et de la politique, au milieu de leurs bienfaits communs, n'ont pas d'autre origine que l'ambition de chacune d'elles d'assurer un peu avant les deux autres le bonheur de tous.

Leur lutte, fondée non pas dans la mission de chacune d'elles, mais dans leur ambition exclusive, est providentiellement conduite, mais représentée par des puissances d'autant plus exclusives dans leurs moments d'erreur, qu'elles puisent à des sources en apparence plus diverses. En effet le sacerdoce aime à se poser seul interprète de la religion ; la royauté, gardienne exclusive de la loi sociale ; la philosophie ou la morale, oracle utopique de la raison universelle. A entendre leurs prétentions exagérées, la morale seule est la loi suprême ; la religion seule, l'autorité absolue, la loi de Dieu ; la politique seule, l'arbitre des destinées du monde. Chacune de ces puissances se fait ainsi gouvernement suprême, à sa convenance. Et il est très-vrai que le principe de chacune d'elles autorise le goût de la suprématie. Mais dans cette ressemblance même est donnée leur affinité, et si leurs règles se distinguent en théorie, elles se confondent en pratique. Hostiles partout où elles sont exclusives, elles s'identifient partout où leur progrès amène leur pureté. Leur harmonie finale est dans leur avènement à la perfection, leur droit à l'empire dans l'idéal qu'elles poursuivent à travers le cours des siècles. Et chacune d'elles y atteindra d'autant plus sûrement qu'elle s'aidera mieux des deux autres. Dans sa perfection chacune retrouve la base commune à

toutes trois. En effet toutes trois acceptent en leurs théories générales la loi naturelle[1], qui est la loi suprême venant aussi directement de Dieu que la loi religieuse, quoique sous une autre forme. N'oublions jamais qu'il n'existe pas plus une morale sans religion qu'une religion sans morale ou une politique sans morale et sans religion ; que ces trois formes d'une même science, formes si pleines chacune du sentiment de leurs prérogatives, ne sont que trois copies du même type, trois reflets de l'ordre suprême des choses. Amener leur conciliation est d'une importance décisive à ces époques précisément où des esprits exclusifs veulent, les uns arrêter le progrès des doctrines par une douce compression, les autres les accélérer par des commotions violentes. C'est dans ces conflits que le moraliste pur est appelé à jouer son plus beau rôle. Car s'il est beau d'être souverain dans le calme des discussions, ce qui vaut plus c'est de gouverner dans le tumulte des passions : la morale n'est pas la science du devoir à l'état abstrait, élevé au-dessus des agitations et des troubles du monde réel ; c'est celle des devoirs de l'homme tel qu'il est, engagé dans ce monde avec toutes ses facultés et ses passions.

[1] Voir, dans mon *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles*, l'Introduction et surtout les pages 14 et suivantes.

La morale philosophique est appelée à jouer un rôle dans tout le drame des destinées humaines, dans les crises de la religion comme dans les hasards de la politique. Il est des moralistes qui vont trop loin, qui font entrer dans son domaine les questions de culte, de droit ecclésiastique et de pratique religieuse, de droit public, de gouvernement et de police; mais le fait est qu'en dernière analyse la morale joue un rôle considérable, sinon prépondérant, dans toutes les affaires humaines. La pensée ne peut assigner aucune limite précise à son action.

CHAPITRE II.

Les fondements de la morale.

Diversité des théories.

La première notion à établir par la philosophie des mœurs, c'est celle du moral, c'est-à-dire qu'avant tout elle doit bien définir ce qui est moral et ce qui ne l'est pas.

Cela est aisé à cette seule condition, que la liberté humaine soit bien comprise : car est moral tout développement normal de cette liberté ; est immoral tout développement anormal de cette même liberté.

Après cela, le premier problème à résoudre, c'est de bien dire la raison pourquoi une chose est *morale* et une autre *immorale?* Pourquoi l'une est qualifiée de bonne et l'autre de mauvaise? Pourquoi l'une est obligatoire et méritoire, pourquoi elle est jugée belle et honorée de l'assentiment ou de l'admiration de ceux qui savent sentir le bien, et pourquoi l'autre est à la fois un objet

d'antipathie et de colère, de mépris et de critique?

Cela est-il une simple affaire de goût, de pure convention, un effet de l'éducation, une manière de voir que nous nous donnons, ou bien cela vient-il d'ailleurs, par exemple, de la nature même de notre âme? Cela se borne-t-il à nous, ou bien cela est-il universel et commun à tous les êtres intelligents? Cela est-il fondé dans la nature générale des choses et dans leurs rapports, ou même dans la nature de leur auteur? Cela importe. Car, si cette appréciation qualifiée de *morale* était de pure convention, et si le jugement *éthique* était uniquement notre fait, suite d'un calcul, effet d'une éducation donnée en vertu de ce calcul, œuvre de mœurs qu'elle aurait établies en conséquence, il serait d'une origine fort suspecte. Une éducation donnée en vertu de maximes admises par une sorte de consentement général pourrait être noble et belle encore, et régler notre existence d'une façon utile et honorable; mais, après tout, ce ne serait qu'une chose arbitraire, sans autre raison d'être qu'un calcul humain. Et de plus, ce calcul pourrait être faux. Car il se pourrait qu'une autre manière de régler les choses nous eût rendus plus heureux, et qu'à cette morale, toute de convention, quoique généralement établie et maintenue par la sanction des

siècles, on fît bien d'en substituer une autre, ne fût-ce que celle de Mandeville, fondée sur ce principe : Est utile et salutaire à l'Etat ce que le monde jusqu'ici qualifiait de mauvais, tel vice ou tel autre.

Si, au contraire, l'appréciation éthique est bien la pensée légitime de notre âme, et si la morale a dans la nature humaine des fondements à ce point invariables que, pour pouvoir modifier l'une, il faudrait changer l'autre, elle a un tout autre caractère. Il n'y a plus alors rien d'arbitraire dans tout cet ensemble de sympathies ou d'antipathies, d'éloges ou de critiques qui s'attachent à l'œuvre d'un homme : les idées morales sont fondées dans la nature de sa raison, les sentiments dans ses idées, les actes dans les uns et dans les autres ; la morale est la conséquence forcée de la psychologie et de la logique, et l'homme donné, la morale l'est aussi ; rien de plus légitime qu'elle, rien de moins arbitraire, rien de plus certain, et la géométrie elle-même n'offre pas de plus infaillibles axiomes.

C'est là une différence fondamentale.

Toutefois la portée d'un tel fait serait encore purement humaine, et une loi à laquelle rien ne répondrait en dehors de l'humanité ne serait encore que la règle d'une seule race. Ce ne serait même qu'une loi locale, l'humanité étant limitée

au globe terrestre, et cette loi propre à notre planète serait si peu générale que, loin d'embrasser la totalité des êtres moraux, elle n'aurait de crédit qu'auprès d'une des espèces les moins nombreuses peut-être. Pour qu'une loi ait plus de portée, il faut qu'elle ait une origine plus haute que la raison de l'homme, qu'elle soit d'un ordre supérieur. Or comme notre raison n'admet au-dessus d'elle que l'ordre suprême, il faut que la loi qu'elle doit reconnaître soit de cet ordre, soit celle de l'univers.

Et même la raison ne s'arrête pas là. Pour qu'elle accepte une loi supérieure, il faut encore qu'elle soit perpétuelle. Elle ne la conçoit suprême qu'autant qu'elle peut la concevoir absolue, ne s'altérant pas plus que celui qui en est le principe. Elle la veut éternelle comme lui, ayant après l'anéantissement de notre globe et la transmigration de notre race sur tel ou tel autre point de l'univers, la même valeur, la même autorité encore qu'avant la création de la race et du globe. Car si la loi tenait à la structure de notre globe ou à l'organisme de notre race, évidemment elle changerait à son tour. Et quelle serait l'autorité d'une loi aussi provisoire? Donc, pour qu'une morale ait le caractère et la portée qui puissent la faire accepter de la raison, elle doit être fondée sur autre chose que la nature humaine; elle doit

reposer sur un ordre de fait suprême et absolu.

Ces principes établis, il est facile d'apprécier la diversité des théories qui ont cours, et d'en choisir celle qui nous offre la plus forte garantie de vérité.

On produit sur le fondement de la morale quatre théories principales.

Ce fondement, c'est la législation, la politique, la religion, l'éducation, dit la première.

C'est le rapport nécessaire de l'universalité des existences, dit la seconde.

C'est la nature de l'homme, dit la troisième.

C'est la nature de Dieu et l'ordre qu'il a institué dans les êtres intelligents, c'est l'ordre moral de l'univers, dit la quatrième.

Or, s'il est évident que de la solidité du fondement dépend celle de tout l'édifice, et si de la vérité du principe dépend celle de tout le système, le premier devoir du moraliste est de bien examiner ce que vaut chacune de ces quatre théories, de s'assurer en quoi elles s'éloignent ou se rapprochent de la vérité. C'est ce que nous allons entreprendre immédiatement.

1. — *Première théorie. La morale née de l'éducation et des institutions politiques.*

Les idées morales ne sont pas innées, a dit Locke. On peut les donner à l'homme, on peut

les démontrer, cela ne demande que du temps, des soins, de l'éducation. A la vérité, elles ne se suffisent pas à elles-mêmes; elles ont besoin de l'appui de la législation, de celui de la religion. C'est qu'elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Mais elles sont bonnes et utiles, elles procurent le bonheur. C'est pour cela même qu'elles sont autres ici, autres là. En effet, les différents peuples se faisant du bonheur des idées très-différentes, il faut bien que les idées morales s'y accommodent. Elles s'y façonnent de maintes manières. Une fois façonnées, on les proclame infaillibles et inviolables; mais toutes les idées et toutes les règles de mœurs, si solennellement qu'elles soient adoptées, sont violées si communément qu'on voit par là le peu de cas qu'en font les hommes au fond de l'âme. C'est que rien dans la conscience n'atteste l'origine de ces règles. Il est des nations entières qui rejettent ce que d'autres approuvent. S'il y avait des idées ou des règles innées, on n'aurait pas besoin de les enseigner, chacun les aurait; on serait d'accord sur leur compte. Eh bien! qu'on essaie de les faire énumérer, et chaque moraliste en dressera une autre liste. Donc elles n'ont pas l'origine qu'on leur attribue. Loin d'être innées à l'âme ou d'être sa substance, toutes les règles ou idées morales viennent de ces trois sources : la loi divine (car

Dieu avait le droit d'en donner une, et il l'a fait). la loi civile, l'autorité et l'opinion publique. Cette autorité décide de toutes nos idées avec les deux autorités précédentes. La moralité est le rapport d'une idée, d'un sentiment ou d'une action avec ces trois autorités législatrices.

Ce n'est pas là une théorie immorale, il s'en faut, mais c'est une théorie désastreuse en morale, une théorie qui fausse les faits au point de rendre la nature morale de l'homme méconnaissable.

En effet, qu'elle confondît les idées morales avec les règles ou les lois qu'elles dictent, qu'elle prît le terme *inné* en un sens forcé, qu'elle exagérât l'influence de la religion, de la politique et de l'éducation, ce seraient là de grandes erreurs. ce ne serait pas la destruction des fondements de la science. Mais ces fondements, on les jette aux vents quand on méconnaît ce fait, que le caractère moral de l'âme humaine éclate dans l'intelligence avec les idées elles-mêmes, non pas certes abstraction faite de toutes les circonstances, mais de manière, cependant, que nulle circonstance ne peut en détruire ni la spontanéité, ni l'énergie.

Dire que toutes les idées morales ne sont pas également vives et nettes dans toutes les intelligences, que leur état dépend de l'état général des mœurs, qu'elles s'affaiblissent ou se fortifient avec

les progrès de la civilisation, c'est ne rien apprendre à personne ; mais en induire l'antériorité de l'éducation à la capacité même de la recevoir, c'est assurément surprendre tout le monde.

Si fausse que fût la théorie de Locke, elle admettait encore trois grandes sources : la loi divine, la loi civile, l'opinion publique. On l'a altérée davantage. « C'est l'homme lui-même, a-t-on dit, qui s'est fait toutes ces idées du bien et du mal, et il se les est faites selon ses intérêts et ses désirs. Telle a été la source unique de sa première morale. Ce code, il l'a modifié selon ses affections de famille, qui l'ont emporté sur ses intérêts personnels, et de là est venue la seconde morale. A son tour la société a modifié ce code encore selon des intérêts plus généraux et en vertu d'une situation propre à faire naître d'autres désirs : troisième morale. La religion, enfin, a modifié la morale politique selon ses intérêts, parlant au nom d'une loi divine selon ses désirs à elle : quatrième morale.

C'est dans tous ces éléments, a-t-on ajouté, que la philosophie a pris sa théorie à elle, son monde moral, sa loi suprême, ses idées du Bien et du Mal. Dans tout cela il y a eu ascension de la part de la terre vers le ciel ; il n'y a pas eu descente de Dieu vers l'homme, par la raison que Dieu n'est pas, que le monde moral est une création de notre esprit, et qu'il n'y a dans l'univers

que des lois physiques. En un mot l'ordre moral, loin d'être fondé en Dieu, ne l'est que dans les idées factices de l'homme, dans celles que lui donnent certaines nuances de civilisation, car il varie de climat à climat, de nation à nation.

Telle est l'expression dernière et la formule nette d'une théorie prônée au siècle passé, puis en apparence abandonnée par le nôtre, mais qui n'a cessé de régner dans beaucoup d'esprits, si ce n'est dans beaucoup d'ouvrages, qui reparaît même dans ces moments avec des prétentions nouvelles et à laquelle le matérialisme ressuscité menace de rendre sa popularité ancienne.

On nous fait un raisonnement bien superflu en faveur d'une mauvaise théorie. Pour prouver que les notions morales ne sont pas même essentielles à la nature humaine, on dit que non-seulement l'immoralité ne la blesse pas toujours, mais qu'elle lui plaît souvent; qu'il se fait des œuvres d'art où les idées morales sont insultées et qui sont néanmoins très-acceptées, très-applaudies; que cela se voit et se fait tantôt de la part d'une minorité, tantôt de la part de la majorité, soit d'une nation entière, soit de plusieurs et des plus éclairées. Raisonnement bien superflu, d'abord, car à qui peut-on avoir besoin de prouver que l'homme incline au mal et s'y plaît, qu'il y a des individus très-égarés et des nations très-corrom-

pues? Mais à qui faut-il dire que l'aberration n'est pas la nature?

Elle durerait des siècles qu'elle ne serait que ce qu'elle est, l'exception. En effet, tout cela n'est ni général ni permanent.

Cela serait l'un et l'autre, et l'histoire forcerait la philosophie d'accepter des mains de la religion le fait d'une corruption universelle, suite d'une altération primitive, que ce serait encore de l'altération, de la corruption et non pas la nature morale de l'homme.

« Mais cela règne sur toute la terre et dans tous les siècles. »

Et qu'est-ce que tous les siècles de la terre auprès de l'éternité? Qu'est-ce que la race humaine auprès de l'universalité des êtres moraux?

D'ailleurs, en dépit de toutes les exceptions dont vous faites la règle, les idées morales implantées à l'âme y demeurent et règnent souveraines; en dépit de toutes les mauvaises imaginations et de toutes les mauvaises œuvres qui viennent sans cesse les corrompre, rien ne peut les y anéantir. Les idées morales s'affaiblissent, s'obscurcissent, s'endorment et s'altèrent; mais, violables et altérables, elles vivent, comme la loi morale elle-même. Impérissables comme elles, ce sont des lumières qui nous guident : ce ne sont pas des anges exterminateurs de tout ce qui

n'est pas elles, mais ce sont des puissances qui résistent à des insultes plus redoutables que celles des arts égarés ou de la littérature facile.

La métaphysique vient s'y attaquer à son tour, et telles conceptions d'une raison faussée font plus de mal aux mœurs que tous les rêves d'une imagination altérée. Plus certaines théories sont graves, plus sont redoutables les coups qu'elles portent à la vérité. Tous les systèmes faux, le panthéisme, le scepticisme, le mysticisme, tendent aussi bien que le sensualisme, le matérialisme et l'athéisme, au renversement du principe même de toute morale. Si les idées morales naissent spontanément dans l'intelligence, toutes les idées qui y naissent ne sont pas morales, disent-ils. Sans doute, mais le fait ne change ni la nature de l'homme, ni la vérité des choses. Celle-ci on peut la mal saisir, celle-là la mal mener, cela est évident; mais ce qui est d'ordre suprême se maintient inaltérable et tend sans cesse à se rétablir pur en vertu de la puissance qui lui est propre et de la mission qu'il tient de plus haut.

Pour désarmer la négation, on a sacrifié l'innéité. Ce qui atteste que les idées morales sont, sinon innées, du moins primordiales dans l'intelligence, a-t-on dit, c'est qu'elles éclatent dans toutes les créatures humaines avant toute instruction et s'y maintiennent à défaut de toute éduca-

tion. Cela se démontre par des preuves faites sur les plus jeunes âmes, au moyen de l'histoire ou de fictions, de récits ou de drames à leur portée. Car toutes les impressions qu'elles en reçoivent, tous les sentiments qu'elles manifestent pour les personnages, pour les actions, pour la vertu ou pour le vice, révèlent, ce qui est en elles dès leur origine et en vertu de celle-ci. Cela étant, le fait atteste la primordialité.

Mais d'abord une vérité ne peut pas faire de concession. Ensuite celle-là n'est qu'une substitution de termes, car entre l'innéité et la primordialité, il n'y a pas de différence pratique, et les adversaires de l'une sont nécessairement ceux de l'autre aussi.

Le sentiment moral est devenu l'objet des mêmes objections que l'idée morale ; on l'a déclaré également l'œuvre de l'homme et le fruit des institutions humaines. Mais sa nature primordiale et son autorité suprême, indépendante de toute loi civile, se démontrent avec la même évidence. Le sentiment est tout aussi spontané que la perception. Il en est inséparable, mais il s'en distingue. Il se développe en une double série d'émotions, les unes toutes de satisfaction, de plaisir et de joie, les autres toutes de peine, de douleur et de remords, émotions dont la pureté et la vivacité varient à l'infini, mais dont l'innéité ou la pri-

mordialité, l'universalité et l'autorité sont à ce point éclatantes et impératives que l'homme ne saurait s'en dire l'auteur ni l'acquéreur. Et en effet, ce n'est pas lui qui se donne ces sentiments, ce n'est pas d'un autre non plus qu'il les acquiert et l'on ne peut pas nous dire qu'ils s'établissent en lui de leur propre autorité, car ils ne viennent pas du dehors et ne diffèrent pas de lui. Ils sont lui et ils s'éveillent, s'agitent ou s'endorment dans son sein, parlant pour lui comme contre lui, le menant, mais sans être menés par lui ; car il n'en est que le serviteur, il n'en est pas le maître. Ils sont si peu à sa dévotion qu'au contraire ce sont eux qui, d'accord avec la raison, le gouvernent. Ils sont ses guides et ses protecteurs, ses juges et ses vengeurs, et suivant qu'il est docile ou indocile à leur voix, ils le conduisent au bonheur en toutes ses nuances, depuis la simple paix de l'âme jusqu'aux ravissements les plus vifs, ou au malheur sous toutes ses formes, depuis le simple regret jusqu'au désespoir le plus déchirant.

La théorie qui fait, de l'éducation et de la politique, la source de la morale, se fonde sur une observation légitime, mais incomplète. L'influence des lois, des institutions religieuses ou politiques sur la morale, est très-considérable, et les doctrines éthiques qu'on enseigne aux peuples, loin

d'être toujours uniformes partout, varient de pays en pays et de siècle en siècle. Mais c'est la science qui change, c'est l'éducation qui diffère, ce n'est pas la loi morale; l'ordre moral du monde ne varie pas. On peut dire, sans nul doute, que si nous sommes ou vertueux ou vicieux, nous ne le sommes pas devenus de nous-mêmes, comme le gland devient un chêne; on peut affirmer que c'est bien l'éducation publique ou privée qui nous a façonnés et nous a formés. Le fait est incontestable. Mais il faut le constater avec discernement et ne pas confondre les modifications que subissent les idées et les sentiments avec les sentiments et les idées mêmes. Les modifications sont l'œuvre du temps et la part des peuples; les sentiments et les idées sont l'œuvre de la nature et la part de son auteur. En s'attachant aux modifications avec une obstination aveugle, on ferait ce qu'on ne veut pas, autant de lois éthiques qu'il y a de nations, et la morale alors serait, non plus une convention générale de l'humanité, ce que veut cette théorie, mais une convention purement nationale, ce qu'elle ne veut pas. Car elle rejette elle-même l'exagération de Pascal : Vérité en deçà, erreur au delà.

Mais ce qu'elle ne voit pas, c'est que toute cette variété dans le détail, dans les choses secondaires, qu'on ne doit pas nier, est dominée par

l'unité fondamentale, par l'accord des principes, qui est incontestable.

Et d'où naîtrait cette immense harmonie qui vient contredire vos inductions tirées d'une série de faits secondaires, si ce n'est d'une unité organique dont vous ne vouliez voir que les variétés?

Remarquez, d'ailleurs, que s'il n'y avait que ces nuances, il n'y aurait pas de morale véritable; que, si votre théorie offre une morale *nationale*, elle n'est pas en état de fournir une morale *humaine*, encore moins une morale *divine*. Si les idées morales nous sont toutes données par la pédagogie et la politique, elles n'ont aucune valeur, aucune réalité par elles-mêmes. L'éducation qui les a données au nom de la religion et de la politique, est en droit de les ôter en leur nom, comment et quand il lui plaît.

Mais dire que nous n'avons pas été créés et dotés par celui qui est le Bien et de sa main, que nous y sommes façonnés par l'éducation que vient nous donner ou le pouvoir temporel ou le pouvoir spirituel, ou tous deux ensemble, c'est risquer une assertion sans fondement. Si grande qu'on fasse l'œuvre de l'éducation, elle ne saurait faire, ni défaire, ni refaire la nature. Jamais on ne ferait de l'homme un être moral s'il ne naissait être moral. Et en effet, antérieurement à

toute éducation, la nature de notre âme est essentiellement éthique. Notre intelligence est douée d'une capacité de vues, notre sensibilité d'une capacité d'émotions, notre volonté d'une capacité de résolutions morales, et son antériorité ressort de la plus simple analyse : notre raison n'est pas faite seulement de telle sorte qu'elle a des idées morales, mais de telle sorte qu'elle les a primitives, antérieures à toute éducation religieuse ou politique, innées.

Pour le nier, il faudrait pouvoir l'impossible, prouver que l'éducation peut donner même la capacité de la recevoir.

2. — *Seconde théorie. La morale expression de rapports nécessaires.*

Cette théorie, ancienne aussi, renouvelée par Spinoza à l'époque où la précédente fut renouvelée par Locke, est loin d'être abandonnée ; elle est, au contraire, très-chère à notre siècle. Et elle est tout l'opposé de la première, qui fait de la morale une chose arbitraire : elle en fait une conséquence naturelle d'un ordre de choses où tout s'enchaîne d'une façon déterminée.

Mais d'abord il faut dépouiller cette théorie d'une parure qui la recommande aux esprits superficiels, et qui est fausse, j'entends la res-

semblance qu'elle offre avec la fameuse définition que donne Montesquieu de la loi politique, et qui est mauvaise. En effet, le grand publiciste dit les lois les rapports nécessaires des choses. Or les lois, loin d'être des rapports nécessaires, sont au contraire des règles très-variables de rapports trés-contingents. Il n'y a donc pas lieu, de la part des moralistes sensés, à s'approprier à titre de parure ce lambeau de définition entaché d'une double erreur.

Ensuite, cette théorie qui fait de la morale la science des rapports nécessaires de la totalité des choses, de l'univers, se trompe à la fois sur la source et sur la nature de la loi morale. Elle se trompe sur la source : elle cherche l'origine de cette loi dans les choses et dans leurs rapports. Or la loi morale gouverne bien les unes et les autres, mais elle n'y a ni son origine, ni sa puissance, ni son siége ; car elle ne vient pas des choses, elle vient de leur auteur, les choses ne s'étant pas plus réglées qu'elles ne se sont faites.

Elle ne tient pas sa puissance d'elles, car dans ce cas ce seraient les choses qui gouverneraient la loi et non pas la loi qui gouvernerait les choses.

Elle ne réside pas non plus dans les choses ; elle ne réside que dans le principe des choses, que là où elle a sa source, l'origine de son existence, la raison d'être de son autorité.

La théorie des rapports nécessaires se trompe en second lieu sur la nature des choses morales. Ces choses sont des êtres, et la nature de la loi qui les gouverne tient au principe-législateur de leurs rapports. Ce législateur, qui est un être moral et libre, et non pas une cause inconsciente de causes inconscientes forcées comme lui, est lui-même la loi des choses morales et celle de leurs rapports.

On dit ces rapports nécessaires, c'est-à-dire qu'ils ne pourraient pas êtres autres qu'ils ne sont, et qu'ils sont ce qu'ils sont en vertu de la nature des choses où ils existent. Ce qu'il y a de vrai dans cette assertion, c'est que l'auteur des choses, leur principe, est un être nécessaire, et que la loi qu'il leur a donnée, pour régler leurs rapports, est pour eux à ce point obligatoire, étant suprême, éternelle et universelle, qu'elle doit nécessairement être suivie pour que soit atteint le but qui l'a motivée. Mais il n'y a de nécessaire que cela. La loi a été librement donnée, pour un dessein librement choisi, à des êtres libres appelés à y concourir en vertu d'un choix libre, dans des rapports sans cesse et librement modifiés.

Une théorie qui fait abstraction d'un principe libre, d'une volonté suprême, réglant avec une sagesse suprême le libre jeu de facultés dont la liberté est la substance ; une théorie qui suppose

des rapports nécessaires, tout un ensemble de rapports nécessaires, et une loi présidant à cet ensemble, n'est qu'un déterminisme panthéiste. Au contraire l'univers moral se compose essentiellement de choses libres, d'idées libres, de sentiments libres et d'œuvres libres, d'êtres remplissant leur tâche, faisant leur jeu dans une sphère indéfinie, sous une loi aussi librement acceptée que librement donnée. Aussi c'est sur d'autres fondements que la philosophie rationnelle se plaît à édifier sa morale. Le moins qu'elle veut, c'est de prendre pour fondement de ses théories l'homme tel que la création le donne, et non l'homme tel que le fait un système.

3. — *Troisième théorie. La nature de l'homme ou la conscience considérée comme fondement de la morale.*

C'est une théorie très-chère au rationalisme pur, que l'unique fondement de la morale est dans l'homme; qu'étant un être moral et fait pour la morale, non-seulement il est essentiellement disposé à la recevoir, mais porté à la réaliser, et qu'il ne trouve sa fin et son bonheur qu'autant qu'il la réalise. Et assurément cette théorie tient une belle part de la vérité. Pour apprécier cette part et l'autre, ce qu'elle a et ce qui lui

manque, il faut voir en quoi consiste la nature morale de l'homme, quels en sont les caractères et quelle en est la portée. Nous pourrons dire ensuite si elle peut ou non servir à elle seule de fondement complet à la morale.

Que l'homme est un être moral, en ce sens qu'il est susceptible d'une éducation morale, là-dessus tout le monde est d'accord, et il faut qu'il en soit ainsi pour tous les systèmes de morale, puisque sans cela aucun n'a de raison d'être. Mais en quel sens et à quel degré l'homme est-il un être moral : l'est-il absolument ou seulement jusqu'à un certain point? C'est ce qu'une analyse très-précise, si rapide ou si succincte qu'elle soit, nous apprend avec une clarté irrésistible.

L'organisme éthique, l'élément ou le fait moral dans l'homme se compose de trois phénomènes qui sont d'une richesse infinie.

D'abord nous percevons immédiate et intuitive la notion du juste et de l'injuste, sans la déduire d'aucune autre. En second lieu, cette perçeption du juste et de l'injuste, qui est irrésistible, est accompagnée d'un sentiment de plaisir ou de peine. Enfin, à ce sentiment il s'en ajoute trois autres qui en sont les conséquences inséparables : un sentiment de mérite ou de démérite ; un sentiment de sympathie, d'estime et d'amour ou bien d'antipathie, de mépris et de haine

pour l'agent, et le sentiment qu'il est dû une récompense au mérite, une peine au démérite.

Aucun de ces faits ne peut être contesté.

Le premier, le fait, que nous percevons comme immédiate et intuitive la notion du juste et de l'injuste, sans la déduire d'aucune autre, ne demande qu'une explication de terme : c'est qu'on appelle avec raison perception *intuitive* tout ce qui se présente spontanément à la pensée, toute connaissance qui est antérieure à la réflexion et naît en un mot d'une simple intuition. Et il est évident qu'on doit distinguer ces sortes d'idées de celles qui naissent d'une induction, d'une déduction, d'une réflexion quelconque. S'il est des penseurs, et Kant est du nombre, qui ne reconnaissent que l'intuition sensible, c'est à tort qu'ils nient l'intuition intellectuelle, car elle se révèle par les faits moraux comme par les faits intellectuels.

Le second des phénomènes qui révèlent la nature morale de l'homme, le sentiment de plaisir ou de peine qui accompagne toujours la perception du juste et de l'injuste, prend autant de formes qu'il y a d'émotions morales, et si toutes ont leur source première dans la perception même du juste et de l'injuste, toutes ont leur source immédiate dans cette disposition de la sensibilité qu'on appelle morale. Cette sensibilité, qui ne

s'attache qu'au caractère du bien, est essentiellement distincte de la sensibilité esthétique, qui ne s'attache qu'au caractère du beau; toutefois, issue de la même source, de la sensibilité générale, elle lui ressemble par la vivacité et la profondeur, par l'étendue et la variété des émotions qu'elle donne. Elle joue d'ailleurs dans la vie de l'homme un rôle bien plus considérable, car le juste et l'injuste nous émeuvent plus puissamment encore que le beau et le laid. Il est peu de natures très-esthétiques, et pour que les autres le deviennent à un certain degré, il faut des soins extrêmes et des études suivies, tandis qu'il n'est pas de nature humaine qui ne soit morale. Et il était nécessaire qu'il en fût ainsi. Pour que nous fussions des êtres moraux, il ne suffisait pas qu'une seule de nos dispositions fût morale et que la raison jugeât bien ce qu'il fallait faire ou laisser; il était nécessaire que toutes nos facultés, et celles surtout qui jouent un rôle si décisif, concourussent au même but; il fallait que l'âme tout entière fût intéressée à notre œuvre.

Dans le troisième des phénomènes, l'intelligence et la sensibilité se confondent en un acte commun : c'est que nous ne pouvons ni nous empêcher d'estimer et de chérir celui qui fait bien, ni nous défendre d'antipathie, de haine et de mépris pour celui qui fait mal. Dès qu'il se passe

de la part d'un autre ce qui ne se doit pas, non-seulement nous le blâmons et le critiquons sous toutes sortes de formes, graves ou frivoles, mais encore au fond du cœur nous le sentons sous le coup d'une véritable flétrissure.

Il est des cas où, devant lui, nous nous taisons par des raisons de charité ou de considération personnelle; mais nous ne gardons pas le même silence devant les autres ni par devers nous.

Il est des cas où, puissamment emportés par cette émotion morale qui nous domine, sans ménagement et sans égards aucuns, nous appelons sur de funestes pensées et sur de mauvais actes la vindicte des lois divines et humaines. Et, loin de nous reprocher ce manque d'indulgence, nous nous glorifions de l'impétuosité de notre parole et de l'éclat de nos jugements.

Il est des actes contre lesquels les lois du pays font à tout citoyen honnête un devoir de protester, une obligation d'agir. Mais ce n'est pas de ces résistances ordonnées par la loi humaine que je parle, c'est de l'animadversion toute spontanée, que nous inspire la nature et qui est d'autant plus honorable qu'elle est plus spontanée, j'allais dire plus irréfléchie. Car si, par hasard, nous y réfléchissons, et si au lieu d'écouter la nature et de protester pour ainsi dire instinctivement, nous écoutons des considérations purement person-

nelles et gardons le silence, nous nous accusons de lâcheté et nous méprisons en secret de n'oser pas mépriser publiquement ce qui mérite de l'être. Nous sommes bien plus malheureux encore quand, par suite d'une de ces invasions du mal que nous ne comprenons pas nous-mêmes de sang-froid, dans un moment d'oubli ou de calcul, nous nous sommes abaissés jusqu'à louer ce qui était mal ou ne pas rendre à ce qui était louable la justice qui était due. Nous avons alors réellement et très-légitimement horreur de nous-mêmes : nous sentons en nous un juge qui prononce et nous fait honte comme malgré nous. Ce juge, quand il n'est pas corrompu, parle toutes les fois que, d'autres ou nous, nous nous mettons en désaccord avec le Bien. Ce juge se nomme la conscience ; mais c'est nous-mêmes. Car nous nous apprécions nous-mêmes comme les autres, et s'il s'est passé en nous autre chose que ce qui se devait, nous nous condamnons comme nous condamnerions les autres et comme ils nous condamnent. Nous éprouvons des regrets et des remords qui éclatent au dehors comme ils nous déchirent au dedans : nous rougissons et pâlissons, nous gémissons et pleurons de nos égarements. Nous prenons avec feu les résolutions les plus énergiques pour ne plus y retomber, ce qui prouve bien que ce juge, c'est nous.

Toutefois on dirait que c'est un autre encore. Car partout nous trouvons des preuves d'une puissance et d'une autorité supérieures à la nôtre : d'une part nos dissimulations, le soin que nous prenons pour cacher notre chûte, afin que notre honte ne devienne pas publique et le désespoir où nous jette ce malheur, quand nous n'avons pu l'empêcher ; d'autre part, les nobles battements de cœur, les douces émotions que donne le bien, la paix qui nous vient à la suite d'un beau combat, le glorieux enivrement qui succède à un sacrifice généreusement accompli, cette joie céleste qui vient comme pour couronner une bonne œuvre. Tout cela offre un témoignage aussi éclatant que pur d'une puissance supérieure à nous-mêmes ; car tous ces faits d'appréciation et de jugement, ainsi que les regrets ou les joies qui les accompagnent, se produisent avec une égale vivacité, que nous le voulions ou non, et s'opèrent en nous, même malgré nous. Non-seulement il nous est impossible de ne pas éprouver du respect pour l'agent, si l'acte est pur, de la répulsion, s'il est impur, mais encore il nous est impossible de ne pas attribuer un véritable mérite à une bonne œuvre, un véritable démérite à une mauvaise. Et cela s'applique à l'idée, à l'intention, ne fût-elle suivie d'aucune exécution. Les textes sacrés le disent avec la raison, et en enseignant

l'humilité comme le couronnement de toutes les vertus, ils excluent si peu l'idée du mérite et du démérite, qu'ils parlent partout de récompenses et de châtiments. Et on peut le dire avec confiance, il y a réellement des cas où l'homme lutte d'une manière glorieuse, fait au nom du bien des sacrifices et supporte des privations ou des souffrances qui dépassent les exigences de la loi. Il est tout simple d'en induire le droit à des récompenses, et rien ne peut empêcher en nous le jugement, que de tels actes ont un mérite réel, ni cet autre, qu'il y a sous le soleil des choses qui crient vengeance et très-hautement. Nous croyons si bien aux peines qui doivent, tôt ou tard, atteindre le coupable, que si ces conséquences naturelles tardent à se présenter, nous sommes tentés de mettre en doute la justice divine, et que, si elles font entièrement défaut, nous admettons des compensations jusque dans le temps à venir le plus reculé. La raison, le sens moral, nous dit avec une autorité qui défie tout, que l'obéissance à une loi donnée a forcément d'autres conséquences que le mépris de cette loi.

Appliqué à nous-mêmes et à nos œuvres, le jugement de mérite ou de démérite, qui est si prompt, si spontané, si vif, et qui accompagne toute opération morale, tant qu'il n'est pas corrompu, se nomme communément la conscience

morale, avons-nous dit. Il passe souvent pour le véritable fondement de la morale. Qu'en est-il?

La conscience morale est comme la conscience psychologique, un véritable écho et un écho vrai. Elle n'est pas l'idée, pas le sentiment du bien ou du mal, pas la sympathie ou l'antipathie pour l'agent, pas le jugement du mérite ou du démérite d'une action qui nous est étrangère : elle est le son que rend l'âme sous l'impression de nos modifications morales, soit idées, soit œuvres. Reflétant tout, elle nous fait jouir ou rougir de nos intentions et de nos conceptions, suivant qu'elles sont pures ou impures, comme de nos actes, suivant qu'ils sont bons ou mauvais. Elle implique donc la perception, le sentiment et le jugement de mérite ou de démérite. En un mot, la conscience accuse l'effet que produisent sur nous les plus grandes conceptions en morale, le bien et ses attraits, le mal et ses horreurs, la loi et ses obligations, l'ordre et ses bienfaits, les principes et leur autorité. Mais ces idées, ce n'est pas elle qui les conçoit, c'est la raison ; les grandes émotions qu'elles soulèvent dans l'âme, ce n'est pas elle qui les enfante, c'est la sensibilité ; les grandes œuvres auxquelles les unes et les autres nous entraînent, ce n'est pas elle qui nous les fait résoudre, c'est la volonté. Ce n'est pas même elle qui les apprécie, c'est la raison aidée

de la sensibilité. La conscience n'est que l'écho de tout cela, mais elle est un écho à ce point fidèle que le vulgaire le confond avec la chose.

Est-ce un écho pur ? Un écho n'est ni pur ni impur; il est infidèle où fidèle. Il reflète distinctement ou ne reflète qu'imparfaitement. Il n'est traître qu'à force d'impuissance : simple instrument, il n'est jamais coupable. Si ce qui est en nous et ce qu'il a charge de réfléchir n'est pas bon, ce n'est pas sa faute : il n'est pas la raison, pas le sentiment, pas la volonté. Si la perception du juste et de l'injuste n'est pas nette en nous ; si nos notions du bien et du mal, les lumières de la raison pratique, les idées morales en un mot, sont défectueuses ; si le sentiment moral est incomplet et le jugement du mérite ou du démérite altéré, dans tous ces cas l'écho l'est aussi. Un penseur aussi ingénieux que profond s'est donc trompé quand il a dit : « Il faut distinguer deux choses, la vue confuse et la vue claire de la loi morale. La conscience n'est autre chose que cette idée confuse de l'ordre, et de là vient que ses effets ressemblent moins à ceux d'une conception de la raison qu'à ceux d'un instinct ou des sens[1]. » La conscience n'étant ni une vue, ni une perception, ne saurait être une vue confuse, ou une per-

1 Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. I, p. 63.

ception confuse. Elle n'est pas non plus un sentiment ou un jugement, elle n'est que la conscience d'un jugement, d'un sentiment, d'une perception morale. Dès qu'on veut être clair, on ne doit prendre ce terme, la conscience, que dans un sens à la fois complet et précis, embrassant la perception, l'impression et le jugement, en un mot les trois phénomènes généraux du fait moral. La conscience n'offrant de tous les trois que l'écho, on l'a souvent méconnue, trop mutilée ici, trop étendue ailleurs. Par exemple, on l'a dite naguère encore la condamnation ou l'acquittement de soi-même d'après la norme ou l'idéal de la perfection possible[1]. Mais pour condamner ou acquitter, il faut juger. La raison seule peut juger ; la conscience n'est que l'âme consciente de ce qui se passe en elle. C'est la voix que les perceptions, les émotions et les appréciations éthiques, font retentir en nous : écoutez-la pour savoir ce qui se passe en vous dans l'ordre moral, ne la consultez pas pour savoir si une action est bonne ou mauvaise ; elle ne peut vous le faire entendre qu'en sous-ordre ; elle ne rend que ce que la raison pratique, l'idée morale, le sentiment moral, le jugement moral lui font dire.

Cela établi, la solution d'une question très-

[1] Chalybaeus, *Speculative Ethik*, I, 225.

controversée, celle de l'infaillibilité de la conscience, devient facile. On aime à la dire infaillible par voie de supposition, et elle l'est en principe, mais de fait elle se trompe sans cesse. Je veux dire : trompée sans cesse, elle trompe ceux qui la croient infaillible. De grandes autorités se sont prononcées en sa faveur, et Kant lui-même exagère systématiquement quand il affirme l'infaillibilité de cette raison pratique qui n'est autre chose que le sens moral. Il exagère, disons-nous, car le sens moral, la faculté des idées morales, n'est pas infaillible dans l'homme, en qui rien n'est infaillible. Quand on dit la conscience morale infaillible, on parle par analogie : la conscience psychologique l'est en ce sens qu'elle accuse purement et simplement ce qui a lieu dans l'âme, perceptions, affections, volitions ; mais ce n'est pas elle qui apprécie la vérité ou la fausseté, la valeur ou la portée de tout cela. Il en est de même de la conscience morale : elle reproduit ce qui est dans la perception, le sentiment et le jugement moral, mais elle n'en est pas l'appréciation suprême, et nul ne doit faire de ce témoignage subjectif le guide infaillible du bien et du mal. Ce serait mettre en avant une thèse chaque jour démentie par des faits nouveaux. Si la conscience de chacun était une autorité infaillible, nul ne serait tenu d'en écouter une autre et chacun se serait à lui-même

sa loi, doctrine peu soutenue, mais beaucoup pratiquée, et qui explique cette multitude de fraudes et de délits, de crimes odieux et de spoliations raffinées qui se commettent en toute sécurité de conscience.

Non, on ne peut pas soutenir l'infaillibilité de la conscience : 1° parce que l'on ne peut pas soutenir l'infaillibilité de ce qu'elle rend, vu que cela ne cesse de varier et de faillir, et 2° parce que les trois manifestations qu'elle réfléchit, loin d'être parfaites, sont plus ou moins défectueuses.

On les a cherchées pures plus haut, et l'on a soutenu l'infaillibilité de la conscience publique, de la conscience générale. Notre intelligence et notre sensibilité morale sont faites à l'image de l'infaillibilité suprême, a-t-on dit : donc elles doivent être comme elle. Comme elle, oui ; mais elle, non. Nous ne sommes pas Dieu. La perfection est le dernier terme de la moralité d'un être fini ; elle ne se trouve ni au départ, ni en route. La conscience générale et la raison publique faillissent comme la conscience et la raison individuelle. L'histoire des peuples l'atteste à chaque page. On peut s'épargner la peine d'énumérer les violences, les persécutions, les cruautés commises aux applaudissements de nations entières : l'histoire de chaque famille, y compris celle du peuple de Dieu, abonde en iniquités dont la conscience

publique n'a pas craint de rendre grâces à Dieu ! Mais l'histoire atteste aussi le progrès continu et présage le progrès indéfini des idées morales et celui de leur fidèle écho, la conscience. Ce progrès est lent, mais réel et très-sensible. Sa marche est ordonnée avec ce dessein, qu'il y ait lutte pour toutes les générations pendant tout l'espace de temps que doit durer l'existence humaine ; mais quels pas immenses il s'est fait dans le monde dans le court intervalle du quinzième siècle au nôtre [1] ! La nature morale de l'homme est attestée d'ailleurs par les chutes et par les pleurs qu'elles inspirent, aussi bien que par les triomphes et par les joies qu'ils donnent. L'essence de notre âme est morale à ce point que les phénomènes moraux ont lieu en nous, que nous le voulions ou non. C'est par un fait de constitution que nous sommes une race morale, et s'il est dans l'univers une grande classe d'êtres moraux, la simple étude de nos facultés, qui met en évidence que le fait moral est inné ou implanté dans l'homme, met en évidence aussi que l'homme fait partie de cette grande classe. Cela étant, on conçoit que sa nature, sa richesse morale, sa portée primordiale et indépendante de toute éducation politique ou religieuse, ces titres légitimes d'une origine céleste

[1] Voir notre *Histoire des Doctrines morales et politiques.*

et d'une affinité divine, aient offert à la science le point désiré par Achimède et qu'une très-saine philosophie ait assis la morale sur ces fondements.

Mais cette théorie est-elle complète ? Est-ce sur ce fondement seul ou sur un autre, plus solide et absolu encore, que repose la morale ?

4. — *Quatrième théorie. La nature de Dieu, le bien suprême ou l'ordre moral, considérés comme fondement de la morale.*

Il est une chose évidente, c'est que si la nature humaine n'était pas faite pour la moralité, ce serait en vain qu'on essaierait de la changer et qu'il ne pourrait pas être question pour nous de morale : On ne trouverait pas en nous de quoi se faire comprendre. Mais, si morale que puisse être notre nature, et si richement qu'elle soit dotée pour connaître le bien et pour l'aimer, pour le réaliser même dans toute l'étendue de sa portée, cela ne suffit pas pour dire qu'elle est le vrai fondement de la morale. Car bien évidemment, si cela est ou se fait de notre part, c'est en raison de la conformité de notre nature avec un ordre général, un ordre supérieur, et c'est dans cet ordre, ce n'est pas en nous, qu'est le véritable fondement de la morale. En effet, même au premier aspect

et *à priori*, on voit que, s'il existe un ordre moral, universel, embrassant tous les êtres, ce n'est pas lui qui a été fait conforme à la nature particulière d'une seule espèce d'êtres, c'est au contraire cette espèce, la nôtre, qui a été faite conforme à cet ordre. L'ordre moral est bien en nous, puisqu'il s'étend sur tous les êtres moraux, mais ce n'est pas nous qui sommes cet ordre, qui sommes universels et éternels.

Dès lors il apparaît donc, au début même de l'analyse de cette question, que notre nature à nous n'offre qu'une solution très-élémentaire du problème.

L'anthropologie constate fort bien que l'organisation spirituelle de l'homme est essentiellement morale, et que l'humanité tout entière est faite pour une fin morale; mais cela ne suffit pas pour établir l'origine divine, la légitimité éternelle et la vérité universelle d'une loi morale. Et que serait celle-ci, si elle n'avait d'autre appui que l'homme, d'autre autorité que la nôtre? Il n'y a donc pas lieu du tout à restreindre le fait moral à nous, et il n'y a pas moyen de le faire si l'on cherche le vrai. L'homme n'est pas le seul être moral; il fait partie du monde moral, il n'est pas ce monde; il n'y est pas l'être moral par excellence, il s'en faut. Il n'est pas le seul que nous y connaissions, ni celui que nous y connaissons le

mieux. En effet nous sommes plus affirmatifs sur la nature morale de Dieu que sur la nôtre. Et c'est là, dans le principe du monde moral, dans l'être moral par excellence, dans le Bien absolu, qu'est le vrai fondement de la morale, et qu'est aussi l'explication de ce saint et merveilleux ensemble que nous appelons le monde moral et la loi qui le gouverne, *l'ordre*.

« Mais comme c'est par nous qu'il se révèle, c'est bien en nous qu'il faut le saisir ; c'est donc en nous qu'est le fondement de la science. »

Non : puisque le suprême se fait connaître de nous comme principe, il est évident qu'il veut être pris pour principe.

Que le suprême seul est le vrai fondement d'un ordre absolu, cela est évident. Or, pour toute philosophie qui n'affecte pas, pour le seul plaisir d'afficher un peu d'incrédulité, un scepticisme mille fois réfuté, le bien suprême, Dieu, nous est parfaitement connu. Nous ne nous l'expliquons pas au même degré dans ses attributs métaphysiques que dans ses attributs moraux ; mais c'est précisément de ceux-ci qu'il s'agit en morale, et ces attributs étant sus, il nous est facile de nous tracer à nous-mêmes le code qui doit constituer l'ordre et régner dans le monde spirituel. Puisque Dieu ne se conçoit pas sans ces qualités morales : la justice, la sainteté, la bonté absolue,

vu que sans ces perfections il ne serait pas le parfait, on ne peut les mettre en doute qu'autant qu'on le met en doute lui-même. Le caractère du monde moral, le fondement de l'ordre moral et la nature des lois qui l'établissent, nous sont donc indiqués forcément et notre code est clairement écrit. Il est évident que des lois ayant leur source en Dieu, qui est le bien suprême, ne peuvent avoir pour raison, pour caractère et pour but que le bien suprême.

« Mais le bien suprême n'est pas le nôtre ; or si le bien doit être le fondement de notre morale, ce doit au moins être le nôtre. »

Oui, si le monde moral a été fait pour nous, pour le bien individuel, et non pas pour lui-même, pour le bien général.

Il faut distinguer le bien considéré comme satisfaction soit de la totalité des hommes, soit de chacun d'eux, soit de tel ou tel d'entre eux ou du plus grand nombre possible d'entre eux, ce qui n'est que le bien relatif, d'un bien qui peut être à la fois celui de tous les hommes et celui d'aucun d'eux, mais qui est le bien de la totalité des êtres moraux, le bien suprême, le principe et la fin du monde moral tout entier. Or, si Dieu seul est l'auteur du monde moral et de la loi qui y règne, n'est-il pas évident que tout y est fait pour le bien suprême, que c'est la participation

au bien absolu qui est la fin de l'universalité des êtres moraux et que c'est dans le bien universel que se trouve le bien de chacun ?

Le bien universel étant la réalisation de la fin absolue de la création, la réalisation du bien de chacun est un élément de réalisation de la fin universelle.

« Mais d'abord le bien n'est qu'une abstraction, et ensuite sa réalisation ne pouvant être que la fin des fins, elle se trouve donc ajournée indéfiniment. Or ce qui est ajourné indéfiniment, se réalisera-t-il jamais ? »

Sans doute le bien est une abstraction, comme la justice, la vérité, la beauté; mais ces abstractions-là ne sont pas des êtres de raison, de pures créations de l'esprit : ce sont des idéalités tant qu'elles ne sont pas atteintes; atteintes, ce sont les réalités les plus hautes. Le bien suprême, c'est la pensée de Dieu, c'est le sentiment de Dieu, c'est la vie de Dieu. La vie, le sentiment, la pensée de Dieu, c'est Dieu lui-même. Voilà une première réalisation du bien suprême, voilà son type éternel.

C'est d'après ce type que se développent et que vont au bien suprême tous les êtres dont le bien est la loi, Dieu voulant et aidant. Or Dieu n'est pas un type seulement, puisqu'il est la pensée, le sentiment, la vie par excellence. Et ce qui fait la vie de notre vie, la pensée de notre pensée, le sen-

timent de notre sentiment, qu'est-ce en dernière analyse ? Ce n'est pas nous, c'est bien lui. Car, de même que le monde physique n'existe que par lui, et n'a son principe qu'en lui, de même que Dieu est à vrai dire la substance qui le soutient, qu'il est l'intelligence qui l'a pensé et la volonté qui l'a établi, il est aussi le principe du monde moral, l'intelligence qui l'a pensé, la volonté qui l'a établi, la substance qui le soutient.

Le bien, qui est la fin du monde moral tout entier et celle de chacun, n'est ni une abstraction ni une idéalité indéfiniment ajournée. La réalisation absolue peut en être ajournée indéfiniment, les développements se succéder perpétuellement, comme se succèdent les générations; cette succession peut ne s'épuiser jamais, et le monde moral n'avoir pas plus de limites, grâces à des créations permanentes, que n'en a le monde physique, grâces aux siennes; mais il peut y avoir en même temps réalisation indéfiniment ajournée ou plutôt continue pour les uns, et réalisation indéfiniment accomplie pour les autres.

Et quelle autre marche la pensée oserait-elle assigner à l'ensemble des choses, si c'est Dieu qui le mène ?

Rien de plus pur ni de plus simple que cette théorie. Toutefois, rechercher le fondement suprême de la morale paraît aux timides une chose

trop haute, peu accessible aux intelligences. C'est surtout la sage école d'Ecosse qui voudrait qu'au lieu de chercher l'ordre moral dans l'univers, on se bornât à le prendre dans l'homme : « Le moyen de savoir si la morale est fondée ailleurs ou plus haut ! C'est à peine si nous pénétrons bien l'homme. Ne connaissant ni la nature des choses, ni celle de leur auteur, nous ne saurions affirmer, que ce qui nous paraît moral à nous soit fondé en Dieu ou dans la nature des choses. »

Mais c'est, en d'autres termes, et non plus orgueilleusement, mais humblement, en revenir à la théorie de Locke. Or, si cette théorie est légitime, la morale n'a aucun autre fondement certain que nos idées, nos sentiments ; c'est une science purement anthropologique, bornée à la race humaine. Elle pourrait bien être vraie encore, mais nous n'aurions d'autre garantie de sa vérité que notre nature propre, notre constitution morale. Nous ne saurions donc affirmer ni son universalité, ni sa perfection absolue. Ces deux caractères, elle ne peut les prendre qu'autant qu'elle a pour origine et pour garantie la nature de Dieu lui-même, la constitution universelle des choses. La morale n'est une science véritable et d'une autorité absolue que du moment où elle est la règle universelle du monde spirituel par la volonté absolue. Née dans notre race et calculée pour elle seule,

elle n'est qu'une science flottante, d'une autorité purement humaine. Chacun voit donc qu'il n'y a une morale qu'autant qu'elle vient de haut, et nul ne peut considérer le fait moral dans l'homme comme décisif qu'autant qu'il le rattache à quelque chose de supérieur à l'homme, comme une empreinte reçue, un écho dicté : écho et empreinte qui ne donnent pas un principe suprême. L'école d'Ecosse s'arrête à un principe humain qui n'en est pas un; elle ne conteste pas que Dieu est le bien suprême, l'ordre moral du monde, la loi des lois, le type de tout ce qui est bon et beau dans la création tout entière ; elle dit seulement qu'au lieu de s'élever jusque-là il vaut mieux s'arrêter au fait moral dans l'homme. Or, si cela paraît sage, cela n'est qu'une double inconséquence : on s'arrête de propos délibéré sur la voie du vrai, et on n'explique pas la nature intime de la loi morale. Cette loi ne saurait établir un ordre obligatoire pour tous, si elle n'est pas divine, ni être divine, si elle n'est pas de l'essence de Dieu.

L'ordre moral du monde n'est pas fondé dans l'homme; il s'y réfléchit.

Il n'est pas fondé dans les autres intelligences de l'univers; il s'y réfléchit aussi.

Il est fondé en Dieu, qui l'a mis dans l'univers et dans l'homme. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à examiner de plus près le monde moral, la loi qui le gouverne et l'ordre qui y règne.

5. — *Le monde moral. La loi.*

Le monde moral est l'ensemble des êtres intelligents et libres, y compris toutes leurs facultés, leurs œuvres, leur destinée et l'auteur lui-même qui a tout créé. Le monde moral est donc le monde spirituel; seulement le premier de ces deux termes en indique le caractère éthique, le second, le caractère métaphysique : Mais, lui, existe-t-il?

Ce n'est pas à la morale à en démontrer l'existence; elle ne démontre pas même celle du monde purement humain, qui n'en est que la moindre partie. Partie et totalité, elle accepte tout des mains de la métaphysique, et ne s'occupe que des lois et des rapports auxquels elle préside. Toutefois, science pratique, elle va droit au fait, ne s'occupe que des rapports connus, acceptant toute la lumière qui se répand chaque jour plus pure sur les relations entre les diverses fractions du genre humain, mais ne prétendant pas déchirer les voiles qui couvrent les rapports préparés entre les fractions plus nombreuses du monde spirituel qui nous sont jusqu'ici dérobées complètement. La morale n'affecte pas d'exclusion à leur égard. Au contraire, elle accepte le principe, que nous pouvons avoir des rapports avec d'autres êtres que des hommes. Lorsqu'un moraliste

célèbre (Schleiermacher) nous dit que « le monde des esprits est en dehors du domaine de toute morale, même de celle du christiansme, » ou il ne dit pas ce qu'il veut dire, ou il oublie qu'un monde d'esprits étranger à la morale est un non-sens.

Ce qui peut se dire parfaitement, c'est que, même selon la morale évangélique, nous n'avons pas de devoirs à remplir envers les esprits ou les anges ; cela est vrai, puisqu'il n'y a de devoirs réels que là où il y a des rapports connus. Mais dire que nos relations avec les messagers de Dieu n'étant pas clairement vues, ces esprits sont en dehors de l'empire de la morale, ce serait borner en philosophie le monde moral à la race humaine; ce serait offrir un pendant à une astronomie qui bornerait le monde physique au globe terrestre.

Mais y a-t-il une loi morale qui soit autre chose qu'une abstraction, et n'y en a-t-il qu'une pour le monde spirituel tout entier ?

Le code de la nature, dont il est souvent question dans les livres, n'est d'ordinaire qu'une conception poétique, c'est du moins un code qui n'est écrit nulle part dans la nature. Ceux qu'on a présentés au nom de la science, ne sont que des tissus d'erreurs ou des systèmes mêlés d'erreurs et de quelques vérités. Mais il en est un qui est vrai, qui est non-seulement une belle

conception de la physique, mais qui, écrit partout, est un ensemble de lois parfaitement observable dans les phénomènes de l'univers.

Il en est de même du code du monde moral. Il en est un tout imaginaire dont il est beaucoup parlé poétiquement, mais qui n'est jamais défini, et qu'il serait aussi impossible qu'inutile de vouloir bien définir. Il en est d'autres sérieusement conçus et entendus, mais faux ou mêlés d'erreurs et de vérités. Quand on dit, par exemple, que la loi qui doit présider à la vie de l'homme et à sa conduite, ne peut être que sa raison même, que c'est elle qui est nécessairement la norme de sa volonté et que la législation morale tout entière doit être une véritable autonomie, on se fait un code de *self-legislation*, un code de *self-gouvernement*, qui peut paraître très-séduisant, mais qui est évidemment faux, si grands que soient les noms qui le décorent.

En effet, il est évident, à première vue, que si la loi n'est pas limitée à nous, elle n'est pas émanée de nous. On l'a senti, et on a créé un autre code. On a dit la loi *une puissance éternelle qui règne sur le monde phénoménal des volitions*. Et sans doute, bien entendue, et s'appliquant au législateur suprême, cette formule serait acceptable; mais si l'on n'entend sous cette puissance qu'une sorte de force inconsciente, de destin menant la

nature et tous les êtres, ce qu'on appelle loi du monde moral, loin d'offrir la pensée d'une intelligence supérieure, de la divinité, en un mot, ne serait qu'une abstraction stérile.

On a été plus obscur encore et plus dans le faux. On a dit : à la vérité la nature physique a des lois qui la gouvernent, mais l'esprit est lui-même sa loi ; il est le sujet-objet se retrouvant lui-même dans sa loi; sa volonté n'est pas un accident; elle est un attribut de sa personne, et là gisent à la fois le vrai caractère du devoir, la loi, et sa nature véritable.

Sans doute la volonté est en nous, non pas un accident, mais un attribut, puisque l'homme ne se conçoit pas tel qu'il est sans la volonté. Ce n'est donc pas nous surprendre que d'affirmer que nous sommes ce que nous sommes. Mais la volonté n'est pas la loi, et si notre raison connaît celle-ci, où est la preuve qu'elle la crée ? Nous sommes nous : l'homme n'est pas la loi. L'esprit lui est donné dans sa nature; il y trouve la loi. C'est le sujet trouvant l'objet, soit. Mais s'il n'est pas plus l'auteur et le principe de la loi qu'il n'est l'auteur et le principe de lui-même, que devient ce code du sujet-objet ? Que chacun soit lui-même sa loi, n'y en aura-t-il qu'une et sera-ce la loi morale par excellence ? Ce sera celle de notre conduite, soit; mais sera-ce la règle de conduite de tous les êtres

moraux ? En ce cas, ce n'est pas notre esprit qui en est l'auteur; il en est l'écho. Sans doute une loi parfaite et universelle est trouvée dans notre nature, mais si elle ne l'était que là, et si la volonté humaine en était le seul principe, cette autorité, qui est si dépendante de la raison, si modifiable par le sentiment et si variable au milieu des influences qu'elle subit de toutes parts, nous donnerait un code très-varié, sans cesse modifié. A moins de trouver une volonté qui ne se détermine que par elle-même, qu'en vertu de sa nature propre, une volonté souveraine, indépendante de toute autre volonté, de toute autre influence et de toute autorité que la sienne, on ne saurait en faire un législateur. Et s'il n'y a pas de volonté de ce genre ailleurs que dans l'humanité, il n'y a pas de loi.

On a dit, en sens contraire, que la volonté est arbitraire, mais que la loi est une *nécessité impérative*, et l'on est arrivé à ce code des rapports nécessaires que nous avons repoussé plus haut.

Nous l'avons dit, au-dessus de ces codes, imaginaires ou faux, il en est un vrai et positif, comme le code du monde physique. En effet, la loi morale est un ensemble de règles destinées à gouverner tous les phénomènes du monde moral, tous ses développements et toute sa destinée en son vaste ensemble, comme le code du monde physique gouverne l'ensemble des phénomènes, des déve-

loppements et de la destinée de l'univers sensible. Il y a même plus que de l'analogie entre les deux lois et les deux mondes : le monde physique, copie qui répond plus ou moins à son type, forme externe qui réfléchit une réalité interne, n'est que l'image du monde moral. Cela est de toute évidence. Car si la loi morale est parfaite, comme la loi physique, elle est de Dieu. Or il ne s'en conçoit pas d'autre, et toutes deux ont nécessairement pour auteur celui de l'univers lui-même. Mais si cela est, il n'est pas concevable qu'il ait fait deux lois. Ou elles seraient d'accord, ou en opposition. En opposition, impossible; donc d'accord, c'est-à-dire la même, ou du moins en harmonie à ce point que toutes deux aboutissent aux mêmes desseins.

En effet, on doit les distinguer, elles président à deux mondes différents et il y a de grandes différences entre elles. La loi morale, donnée à des intelligences et gouvernant des libertés, des êtres, est toute spirituelle. Forces spirituelles, ces êtres conçoivent un but, le veulent et en délibèrent, raisonnent les moyens d'y atteindre et pèsent les difficultés de le réaliser, changent de voies et ont toujours, avec la conscience de leurs desseins, le sentiment de la responsabilité de leurs œuvres. La loi physique, donnée à des choses, est un peu mécanique. En vertu d'un ordre imprimé à la

nature des choses, elles agissent sur elles sans que les forces matérielles qui leur obéissent aient l'idée de leur but ou la conscience de leur œuvre.

Ce sont là des différences réelles et qu'il faut signaler au lieu de les voiler. On les a niées. On a dit que ces forces morales si libres et si volontaires obéissent, elles aussi, à une loi qui les gouverne, comme font les forces physiques ; que nous agissons instinctivement, spontanément : que nos apparences de délibération, de réflexion et de volition n'ont au fond rien de réel; que tous les êtres se rapprochent, dans leur marche des existences du monde physique, des corps. C'est à tort. Puisque ce paradoxe est chaque jour démenti par chacun de nos actes, par chacune de nos pensées, il ne sert plus qu'à mettre en un jour plus pur la différence entre la loi donnée aux êtres conscients et la loi faite aux choses inconscientes. Elle est fondamentale. Et pourtant les deux lois s'harmonient, l'une servant l'autre, et toutes deux émanées de la même pensée réalisent ensemble cette pensée en vertu d'une mission commune.

Les caractères de l'une ou de l'autre dans leur conception la plus haute sont les mêmes.

En effet, Dieu en étant la source et le principe, ces caractères réfléchissent les attributs divins : toute loi de Dieu est universelle, éternelle, immuable, absolue ou parfaite.

Universelle, la loi morale embrasse toutes les existences intelligentes et libres sur quelque sphère ou sous quelque forme qu'elles existent. Ce qui est moral en Orient l'est en Occident ; ce qui l'est pour le système solaire l'est aussi pour ceux de la voie lactée, pour tous ceux qui se trouvent en deçà ou au delà. On peut objecter que les facultés intellectuelles varient, que les facultés morales doivent varier aussi, et que les unes et les autres diffèrent nécessairement de sphère en sphère, en vertu des organismes qui se nuancent sur le même globe, le nôtre, où ils varient de méridien en méridien ; qu'organisme, facultés intellectuelles et facultés morales variant, la même loi ne peut convenir à des êtres aussi divers que le sont évidemment ceux du monde moral, si toute la multitude des sphères en est peuplée. La diversité des organismes moraux implique nécessairement la diversité des lois morales. Pour être justes et observables, elles doivent changer selon la nature des êtres, et chacune de leurs formes s'accommoder aux conditions d'existence de chaque famille, être circonscrite par conséquent chacune à une seule sphère, c'est-à-dire offrir autant de codes qu'il y a de globes habités.

Mais y a-t-il autant de codes de lois physiques que de globes ? La même loi préside à tous. La même loi, la volonté divine est aussi la loi du

monde spirituel, l'une aussi universelle que l'autre.

Et universelles toutes deux, elles sont toutes deux éternelles. On n'en saurait concevoir le commencement ni la fin. Elles sont immuables.

Si l'une des deux pouvait s'altérer, elle ne serait ni divine, ni parfaite. Elles sont au contraire aussi inaltérables l'une que l'autre, et l'on ne peut pas plus modifier le jeu divin du monde moral qu'arrêter le mouvement imprimé aux sphères de la main de Dieu. Il faut distinguer l'immutabilité de la variabilité; il faut distinguer aussi l'immutabilité de l'inviolabilité; cela est trop évident pour qu'on le dise. Mais cela s'est peu fait, et il est résulté de grandes erreurs d'une négligence aussi grave. Les lois de Dieu sont immuables : on ne peut les changer. Elles ne sont pas inviolables : on peut les violer. On peut le faire au nom de la liberté, qui est le caractère distinctif de tout être moral; mais on ne saurait le faire légitimement, puisqu'elles sont obligatoires, ni impunément, puisqu'elles se vengent de ceux qui osent les enfreindre.

En ce sens aussi les deux grandes formes sont une seule et même loi.

Tous les attributs de la loi se résument en un seul comme ceux de son auteur : elle est parfaite.

La perfection, qui est la nature de Dieu, devant présider nécessairement à l'œuvre de sa main, la

loi suprême de toutes les existences ne pouvait être imparfaite. D'abord, quant à Dieu, comment aurait-il fait et donné à sa création une autre loi que celle qui est la plus conforme à lui-même, et comment cette loi, si elle est en lui-même, serait-elle autre que sa nature et ses attributs? Puis, supposer qu'il aurait fait des êtres libres pour un ordre moral autre que celui dont sa pensée est le type, serait absurde. Enfin, l'absurde même admis, comment ses créatures pourraient-elles atteindre au but auquel elles doivent aboutir en vertu de sa volonté, si elles n'étaient menées par la volonté la plus absolue, la plus parfaite ?

C'est donc à un code parfait qu'elles appartiennent toutes ; et soit qu'on l'appelle le code de la raison, ou le code dela nature, c'est toujours le code de Dieu qui est ce qu'on se plaît à nommer le code de l'humanité.

6. — *Le bien et le mal en face de la loi.*

La définition du bien varie singulièrement à cause de l'ambiguité des acceptions du mot, qui se prend à la fois dans le sens de juste et dans celui d'agréable.

On a dit : Est bien ce qui fait plaisir. Mais chacun voit que ce bien là n'a rien de commun avec la morale sérieuse.

Le bien et le mal, c'est le succès ou l'échec dans la poursuite des fins auxquelles notre nature aspire, dit un penseur aussi ingénieux que profond. Le plaisir est donc la conséquence, le signe de la réalisation du bien en nous; la douleur, la conséquence et le signe de la privation du bien. (Jouffroy, *Droit naturel*, I, 36, 37; Cf. II, 152.)

Cela est très-vrai; mais si cela seul était vrai, la morale tiendrait uniquement à notre organisation, à notre sensibilité, et en changeant cette organisation, où le plaisir et la douleur jouent un si grand rôle, on changerait la morale elle-même. Or la morale est assise sur un bien indépendant de l'organisme humain, indépendant de tout organisme, un bien absolu et éternel : la définition qui en fait autre chose n'est donc pas acceptable.

On en a donné de plus erronées, quand on a dit qu'il n'est pas d'autre bien pour l'homme que le bien personnel, que son bonheur ou son intérêt. Même dans le sens le plus étendu, ni l'intérêt, ni le bonheur ne sont le bien.

On a été moins éloigné du vrai, quand on a dit que le bien moral est la bonté morale, le dévoûment d'un être pur à ce qui n'est pas lui: qu'il est pour l'homme un bien supérieur à son intérêt et à son bonheur personnel, celui de ses semblables, le bien social. C'est dire vrai; mais ce n'est pas indiquer le bien suprême, c'est substituer un intérêt

humain et même un simple intérêt national à un intérêt universel. Ce n'est plus, il est vrai, faire de la morale une affaire personnelle, mais c'est la réduire à une institution politique.

Il est des philosophes qui disent l'idée du bien indéfinissable, irréductible. « Le nommer, c'est en donner une notion plus claire que ne l'est toute autre qui essaie de le traduire. Il ne faut pas définir du tout une chose que son nom explique lui-même et que chacun entend parfaitement. D'ailleurs, voulût-on définir le bien, on ne le pourrait pas. Dire qu'il est le bien, c'est tout dire. » Sans doute, mais cela n'explique rien; ce raisonnement ne s'applique pas plus à ce terme qu'à d'autres, et on rejetterait à ce titre toutes les définitions. La meilleure définition ne livre pas la chose définie; elle n'en donne qu'une idée, cela est vrai, mais celle du bien n'est pas difficile à donner : elle n'implique que l'idée de la perfection dans la pensée, de la pureté et de la clarté dans la conception, de la fermeté dans la résolution et de la constance dans l'exécution de nos desseins. L'idée de la satisfaction, du plaisir ou du bonheur, effet certain d'une bonne œuvre, est inséparable de la notion du bien, et peut être considérée comme un élément dont elle se compose, puisqu'elle n'y fait jamais défaut; mais elle le ferait toujours, que son absence ne changerait rien à la vérité.

On a cru ne pouvoir se tromper en disant : Il y a bien en nous toutes les fois que nous obéissons de bonne volonté à ce qui nous apparaît comme la loi, et mal toutes les fois que nous désobéissons volontairement à ce qui se présente avec le caractère du devoir. Mais cela peut n'être qu'une apparence de bien et qu'une apparence de mal, et non pas le véritable bien, le mal absolu. Le bien est la perfection. Ce qui nous paraît le bien peut ne l'être pas.

On a dit : Est bien ce qui est à la fois la beauté et la félicité suprême, la vertu absolue. Mais c'est le bien suprême, ou le bien absolu, et non pas le bien à réaliser par tout être moral qu'on a défini là. Le bien humain ou la vertu n'est pas le bien suprême, qui n'est que dans le suprême. Dieu a des perfections et n'a point de vertus. L'homme a des vertus et n'a pas de perfections.

On a dit : Est bien ce qui est bon et beau. Cela est juste, si l'on entend non pas ce qui est bon et beau à nos yeux, mais ce qui l'est en soi, par sa nature ou son essence, et non pas seulement par ses attributs.

On a dit : Est bien relatif la réalisation de la fin de chaque être. Le bien de l'homme, c'est le bien pour lequel il est fait, la fin pour laquelle Dieu l'a créé et l'a doté. Est bien absolu la réalisation de la fin de la création entière. Le bien de l'homme,

c'est de s'associer à l'œuvre de Dieu, à la réalisation des fins de la création, dans la mesure de ses moyens et d'après le type du bien suprême, Dieu qui se réfléchit en son être et en qui il vit et se meut. En effet, l'idée du bien relatif est inséparable de l'idée de Dieu, qui est le bien absolu.

On est donc dans l'aberration pure, et non pas dans l'abstraction vraie, quand on dit que le bien est le bien et le mal, le mal, sans aucun rapport à Dieu et à une loi existant en sa nature ou en la nôtre, sans aucune idée d'offense ou d'amour, sans aucun égard pour les suites de l'un ou de l'autre. Pour que cela fût vrai, il faudrait d'abord changer la nature de Dieu, puis celle de l'homme, et enfin tout ce qui se fait dans l'univers; car tout y révèle une loi divine et un ordre moral.

Mentionnerons-nous une dernière théorie qui convertit la morale tout entière en un appendice des beaux-arts ? On dit que *le bien est bien, parce qu'il est beau, que le mal est mal, parce qu'il est laid; que l'un est la beauté, l'autre la laideur par excellence*. En apparence, c'est là subordonner la morale à l'esthétique, et la rayer du catalogue des sciences. Toutefois, en dernière analyse, toutes les voies mènent à la vérité, et on n'a, pour compléter cette théorie, qu'à y ajouter une étude approfondie du beau.

En effet, si le *beau* dont on parle est le *beau*

par excellence, le beau absolu et suprême. il n'est pas seulement de Dieu et en Dieu, il est Dieu lui-même. Or c'est revenir en d'autres termes et par un détour à la vraie théorie que de voir le bien dans l'être moral par excellence, dans celui dont la volonté règne dans le monde moral tout entier. C'est en lui seul qu'il faut chercher le bien; sans lui l'expression, la formule du bien est vide. Pleine de lui, elle est pleine de puissance et de vérité. Il est le bien et la loi du bien.

Est donc bien en nous ce qui est conforme à la loi morale, et mal ce qui est contraire à cette loi.

Là se trouve la solution définitive du problème qui se présente au début de toute étude morale, à savoir pourquoi l'un est bien, l'autre mal. Toute théorie sur le bien qui ne va pas jusque-là peut contenir du vrai, mais ne contient pas le vrai : et elle n'aboutit pas. Eclairée par les plus hautes de nos idées et les plus parfaits de nos sentiments. cette question l'est donc bien plus encore par la nature de celui qui est la loi. En effet, ce n'est pas ce que nous faisons naturellement, instinctivement, qui est bien ou mal, mais ce que nous faisons avec réflexion, avec l'intention de bien faire ou la conscience de mal faire. Car est bien seulement ce qu'on fait uniquement parce qu'il est bien, conforme au bien absolu. d'accord avec la volonté qui est la loi du monde

moral, et qui nous a faits, non pas pour le bien rencontré de hasard, mais pour le bien voulu et recherché. Ce qui est simple accident de l'existence, ou pur produit de la nature des choses, n'est pas le bien moral. Le caractère essentiel du bien est dans le but, dans les motifs et dans les sacrifices. Le bien naît dans le travail, jamais dans le simple laisser-aller. Jamais la morale ne dit : fais ce qui te plaît; toujours elle dit : fais ce que tu dois. Ce qui plaît tout simplement n'a aucun mérite, aucun caractère éthique. Non certes que, pour être bonne, une œuvre doive nous déplaire; le bien, pour être bien, n'a nul besoin de nous être antipathique; loin de là, il peut avoir toutes nos sympathies; mais il soulèverait toutes nos résistances qu'il n'aurait pas moins de droits à notre dévoûment.

7. — *La sanction de la loi et l'ordre moral.*

Le bien est conforme à la nature des choses, le mal est contraire à leur essence même. C'est parce que cela est que l'un conduit au bonheur, et l'autre au malheur. Telle est la sanction de la loi morale, et c'est à ces fins que celui qui est le bien suprême a fait du bien la loi de son univers.

On a dit que la sanction de la loi est dans son caractère sacré, dans son inviolabilité.

Son caractère est sacré, mais elle n'est pas inviolable, puisqu'elle est souvent violée. Elle ne doit pas l'être, cela est vrai; mais elle l'est, seulement elle ne l'est jamais impunément, et c'est dans sa violation toujours punie qu'il faut chercher son caractère. On a dit les lois physiques inviolables et les lois morales violables. Qu'en est-il ?

Les lois physiques gouvernant une nature sans liberté, sans volonté, sans spontanéité, sont obéies aveuglément. Quand elles se trouvent en présence d'une volonté et d'une liberté ayant intérêt à les enfreindre, on essaie de le faire, mais sans y parvenir jamais. Nous imposons souvent à la croissance et à la fructification des végétaux, aux formes du développement minéral, et jusques à celles du globe que nous habitons, une autre marche que celle qui semble voulue par la nature. Du géant prédestiné des bois, la Chine fait un nain de jardinière. De la surface de la terre et de ses entrailles, de ses montagnes et de ses rivières, de son atmosphère et de ses éléments, de tous ses trésors et de tout ce qui est accessible pour nous, nous faisons, tant que cela nous est possible, toute autre chose qu'elle n'en ferait si nous n'y mettions la main. Mais dans tout cela nous ne procédons qu'en vertu des lois de la nature. Avec elles nous pouvons modifier mille choses; contre elles, pas une seule. On ne peut ni les changer, ni les modi-

fier. Les forces qu'elles dirigent peuvent être contrariées, arrêtées ou détournées de leur jeu naturel, rien ne saurait altérer ni même atteindre les lois elles-mêmes. Or dans le sens absolu, il en est de même des lois morales. Les violer, ce n'est pas les modifier, les altérer; on peut les transgresser et les enfreindre, mais le fait est que les unes et les autres, plus souvent ou plus rarement enfreintes en apparence, sont toutes également inviolables et inviolées [1]. Emanées de la même source, également sacrées, elles ont, les unes comme les autres, le même degré d'autorité et d'efficacité permanente. Elles ne sont pas inviolées seulement; mais qu'on les ignore encore, ou les exploite en quelque sens qu'on veuille, elles n'en sont pas plus blessées que les perfections divines ne le sont par nos négations ou nos blasphèmes. Etant en Dieu, elles sont comme Dieu, toujours les mêmes : négligées, méprisées et foulées aux pieds, en langage figuré, elles sont en réalité inaccessibles à notre audace comme à notre folie.

Dans le monde humain, politique, les lois changent et les institutions se remplacent; chaque bouleversement, toute révolution en amène d'autres. Rien de semblable n'a lieu ni dans le monde

[1] Voir notre *Philosophie de la Religion*. — T. I, p. 407 : *la Loi ou le Code de la nature*.

physique ni dans le monde moral. Il n'y a point là de révolutions. Les lois n'y sont ni suspendues, ni ébranlées, ni affaiblies. Leur caractère reste entier, leur nature inaltérable, leur autorité indestructible, et ce n'est pas le cas qu'on en fait ou le dédain qu'on affecte à leur égard qui en constitue le prix.

On appelle quelquefois sanction de la loi morale l'approbation unanime que ses règles essentielles ont obtenue de toutes les nations, des sages, des philosophes et des législateurs de tous les siècles. Et certes c'est là un suffrage, mais il est humain, et des lois divines ne reçoivent pas leur sanction d'une autorité humaine. Leur sanction est dans les effets moraux et physiques qui en suivent l'observation ou la violation. Car ces lois ne sont pas spectatrices muettes de ce qui se passe dans le monde où elles règnent. Ce ne sont pas des puissances reléguées, comme le dieu d'Aristote, dans quelque coin de l'univers, et dédaignant, de peur de se souiller au contact des choses humaines, d'en prendre connaissance. Au contraire, présentes partout et très-sensibles à tout, elles se montrent très-puissantes, pleines de grâces pour ceux qui les honorent, de châtiments pour ceux qui les méprisent, chargées d'une vindicte qui n'est qu'une équation, mais infaillible pour tous.

En effet, les suites morales et physiques de nos actes, médiates ou immédiates, sont infaillibles, inévitables, illimitées quant au temps et à l'espace. La destinée de chacun le prouve. Dans toute âme qui aime la loi et qui l'observe, il y a ordre et harmonie, il y a prospérité et santé, il y a développement plein de gloire. Au contraire, il y a trouble et désordre dans toutes celles qui méconnaissent ou trahissent la loi; il y a maladie, souffrance, dépérissement.

Ce n'est pas tout. Il n'y a pas seulement harmonie ou désaccord en nous, suivant que notre vie est conforme ou opposée à la loi, c'est encore entre Dieu et nous qu'il y a paix ou guerre. Et l'approbation ou la désapprobation de la part de Dieu n'a pas lieu du haut des cieux ou de loin, elle réjouit ou frappe de près. Dieu n'est pas près de nous seulement, il est en nous, ami ou adversaire, suivant que nous l'accueillons et l'écoutons ou l'éloignons. Comme la morale évangélique, la morale philosophique proclame, à l'égard de Dieu, la doctrine de Jésus-Christ : « Qui n'est pas avec moi est contre moi. »

Or les conséquences de cet antagonisme, les voici : Dieu étant le principe de tous les principes, la vie de tout ce qui a vie et la règle de toute loi, tout ce qui est en harmonie avec lui est dans le vrai, et se développe pur, fécond, divin; tout ce

qui n'est pas en harmonie avec lui, qui est la vérité en toutes choses, est faux de tout point. Toute conformité de notre pensée avec la sienne cessant, la vérité n'est pas seulement bannie de nos rapports, mais encore la santé de l'intelligence disparaît. Or avec la santé, la paix, ce souffle divin, s'anéantit en nous, et l'âme, livrée au désordre, d'une source de bien devenue une source de mal, est échue à la vindicte qui a mission de poursuivre le mal. Donc la sanction de la loi divine gît en ceci : tout ce qui y est conforme est béni, tout ce qui y est opposé maudit, œuvre, pensée, sentiment. Point de bonne pensée, aperçue de nous ou non, qui ne porte de bons fruits; point de mauvaise pensée, si fugitive qu'elle soit, point de mauvais sentiment, si petit qu'il semble, ni de mauvais acte, si frivole qu'il paraisse, qui ne porte de mauvais fruits. Tout mouvement pur a des conséquences salutaires, tout mouvement impur des suites désastreuses.

Il est très-vrai que rien n'est complet ici ; que la vie présente offre rarement une compensation absolue; et ce fait peut être invoqué comme un argument en faveur d'une existence permanente et supérieure; mais dès à présent s'annonce ce qui sera un jour : la sanction de la loi se révèle, non pas dans l'âme seulement, où peut-être elle ne serait pas vue de tous, mais elle éclate encore

dans le corps de l'homme, où chacun la sent. En effet, tous les vices de l'âme se lisent sur la face du coupable etse réfléchissent dans son organisme : ils le ravagent comme ils en ravagent l'âme. Il n'en est pas un qui ne l'affaiblisse et ne l'accable de maux comme ils en accablent l'âme. Il y a des apparences contraires. Il est des habitudes de sensualisme qui font prospérer la chair, tandis qu'il est au contraire des habitudes de spiritualisme qui ont l'air de l'épuiser. Cela n'a que la durée d'un moment, ces apparences ne sont que des faits forcés, c'est-à-dire des exceptions à la règle. Sans doute, tout n'est pas solution en ce temps; mais c'est la règle, la grande loi, que le vice a des effets désastreux, aussi sensibles dans le monde physique que dans le monde moral. Et les faits confirment la règle. Platon, après avoir parlé de la paix que donne la vertu et de l'ardent amour qu'inspirerait sa beauté si elle se montrait à notre vue, passant aux tourments que donne le vice, montre que si le cœur d'un tyran pouvait s'ouvrir, nous le verrions percé, déchiré par ses mauvaises passions et par une conscience vengeresse [1]. Il a raison : on ne saurait mieux constater l'ordre moral du monde comme un ordre

[1] *De Republica*, lib. IX. A la vue de cette peinture, Cicéron s'écrie plein d'émotion : Quae vulnera! (*de Officiis*, III, 21), et Tacite la rappelle avec le même saisissement. (*Annal*, VI, 6).

providentiel, majestueusement empreint dans la création et sanctionné d'une vindicte divine. La morale évangélique complète le tableau. « Le vice est un feu qui dévore et qui ne s'éteint pas, même dans le monde à venir. »

C'est là la sanction donnée à la loi dans l'éternité : c'est l'ordre moral dans l'univers.

Le bien et le mal, c'est l'ordre et le désordre, dit Malebranche. Qu'est-ce que l'ordre et que le désordre ? L'ordre moral est l'ensemble harmonieux des faits éthiques, le système complet des lois qui les gouverne, y compris les desseins suprêmes auxquels ils aboutissent providentiellement, comme l'ordre physique est l'enchaînement complet des causes et des effets, des lois et des phénomènes qui se produisent dans le monde matériel pour y amener des fins suprêmes. Dire que, de l'ordre physique, du monde extérieur, dépend l'ordre intérieur, c'est s'exprimer pour le moins d'une manière très-grossière. C'est bien le spirituel qui domine le matériel ; c'est lui qui est l'ordre supérieur; le monde physique n'est que l'organisme de l'univers moral; il est au service de celui-ci comme le corps est au service de l'âme. La loi éthique est la pensée de Dieu, la formule de sa volonté. Quand on cherche ce code en son expression dernière, on ne le trouve qu'au sein de Dieu, dont la pensée en est comme la

lettre écrite, et le gouvernement comme l'application. L'image de ce code est empreinte partout, dans tous les êtres moraux, mais le type en est dans Dieu seul. Pour en voir l'image on peut étudier l'homme : de même que, dans l'étude du monde physique, on prend pour point de départ le globe que nous habitons, de même dans l'étude du monde moral, on peut prendre pour point de départ l'espèce humaine. Et même les phénomènes du monde moral sont au fond plus faciles à constater que ceux du monde physique ; l'homme est plus à notre portée que le globe qu'il habite ; le système de principes et de conséquences, tout l'ensemble qu'on appelle l'ordre moral du monde, est plus accessible à l'esprit que l'univers sensible. On y touche à des questions voilées ou obscures, cela est vrai; mais encore ne le sont-elles pas plus que les questions dernières de l'ordre physique : les étoiles extrêmes sont placées de nos télescopes à de plus grandes distances que les raisons dernières de la création morale. Sans doute, dans nos observations sur l'ordre qui domine le monde moral, nous sommes loin de tout voir, et dans nos solutions il reste bien des lacunes sur ses mystères et ses conflits, sur chacune de nos facultés même. Toutefois, les questions les plus difficiles, celle de la liberté et celle de l'influence divine sur l'activité humaine, par exemple, offrent

moins d'énigmes que celle du mouvement central, ou celle de la lumière matérielle, par exemple. Le code des lois éthiques est pour le moins aussi complet et aussi précis que celui des lois physiques, et nous élevons avec plus d'assurance nos systèmes sur les phénomènes de l'ordre moral du monde que nos systèmes sur l'ordre physique.

9. — *Le devoir et l'obligation.*

S'il est une loi universelle et absolue, elle est obligatoire pour tous ceux qui appartiennent au monde moral, sans exception aucune, et l'obligation d'obéir à la loi, à la totalité de ses préceptes, ne constitue que le moindre de leurs devoirs, que la forme extérieure : leur devoir véritable, complet et pur, c'est d'aimer et de préférer la règle, parce que c'est le bien. C'est là une conséquence à laquelle la raison ne saurait se refuser. Toutefois la tâche qui s'impose à chacun, comme but suprême de ses œuvres, n'est pas la réalisation du bien absolu. Nul ne réalise le bien absolu, hormis un seul, qui est ce Bien. Le bien à réaliser par chacun de ceux qui sont faits à son image, n'est que le bien relatif. C'est là notre bien à nous, le bien à faire par nous. Il est d'ailleurs de même nature que le bien absolu, c'est-à-

dire que, si relatif et subordonné soit-il, il est le bien parfait s'il est compris, aimé et réalisé, abstraction faite de toute autre chose que lui-même. Le bien est non pas préférable seulement, mais il y a pour nous, en vertu de sa nature et de la nôtre, obligation de le préférer, non point parce qu'il est utile ou que son contraire serait funeste, mais parce qu'il est ce qu'il est, et que nous sommes faits pour l'aimer. Dire que telle est la volonté de l'auteur de tout, de celui qui est à la fois le législateur et la loi de toute existence morale, ce ne serait rien comprendre au mal ou au bien : cela est, parce que telle est la nature essentielle du bien, que dans le monde moral tout est moral, nous-mêmes, le but et les moyens, la raison et la fin de notre existence, l'auteur de la loi et le juge qui règne en tout. Cela est logique.

Tel est à la fois, de toute rigueur, le véritable caractère du bien et le véritable caractère de la loi, de l'obligation et du devoir. On ne peut pas faire le bien par calcul, car le calcul en change la nature. Que nous le fassions par calcul, pour amasser des récompenses, et que nous évitions le mal pour fuir des peines, ce n'est plus le bien et nous sommes en dehors de la moralité, du mérite.

Mais si nul n'est tenu à réaliser le bien absolu, vu que nul ne le peut; si chacun n'est tenu qu'à son bien, celui qu'il peut réaliser, peut-il être

question pour l'homme de toute la loi? Comment une loi absolue, universelle et éternelle, peut-elle être obligatoire pour lui? Est-elle faite pour lui tout entière, ou ne l'est-elle qu'en partie? Puisqu'elle est divine et nécessairement à la hauteur des perfections suprêmes, elle doit obliger les anges plutôt que le mortel qui ne saurait l'observer comme eux. N'étant pas ce qu'ils sont, ne la connaissant pas comme ils la connaissent, et quand même il la connaîtrait comme eux, ne trouvant pas dans sa nature les ressources qu'ils trouvent dans la leur, il ne saurait même avoir l'ambition de faire comme eux. Placé loin des intelligences rapprochées de la perfection divine qui l'accomplissent dans des sphères plus élevées, dans des carrières plus vastes, il doit comprendre par humilité qu'une loi faite pour elles ne peut lui être donnée tout entière, qu'elle n'est obligatoire pour lui que jusqu'à un certain degré. N'est-il pas entouré d'êtres auxquels elle ne s'applique pas du tout? S'il se distingue d'eux par ses facultés morales, quoiqu'ils lui ressemblent par leur organisme, encore que le sien soit plus parfait, il se distingue encore davantage des purs esprits. N'y a-t-il pas là, en cette différence, une indication sûre qu'il n'appartient pas tout entier à l'ordre suprême? n'y a-t-il pas d'ailleurs en sa nature même quelque chose qui lui dit quelle est

sa loi et en quel sens celle des esprits supérieurs est obligatoire pour lui? Le plaisir qu'il trouve à certains actes et le déplaisir que lui donnent les autres, voilà sa nature et sa règle; voilà la part qui lui est faite.

Si cette argumentation n'était qu'une théorie, elle nous arrêterait peu : le moraliste ne conçoit qu'une loi universelle pour tous les êtres moraux, et toute autre est un non-sens ; mais elle est un fait. C'est la pratique générale qui raisonne ainsi, et presque tous nous agissons comme si nous raisonnions ainsi. Or, faire à l'homme seul, dans le monde moral, un domaine à sa convenance, c'est procéder en morale comme procéderait en astronomie celui qui viendrait, au nom de la terre, déclarer qu'elle a ses lois propres et que celle de l'univers n'est pas faite pour elle. Loin de là, l'obligation est absolue comme la loi; nous ne sommes pas tenus seulement jusqu'à un certain point : êtres moraux et dans un monde moral, nous sommes obligés strictement et absolument, non pas en vertu d'un ordre de choses arbitraire, mais en vertu d'un ordre de choses déterminé qui forme pour nous un code indéclinable, un lien indissoluble. Du seul fait moral bien saisi dans l'homme se déduit la démonstration qu'il est obligé à la loi. Et s'il l'est par sa nature, il l'est aussi au nom de l'irrésistible lumière de ses idées et de

l'indiscutable autorité de sa conscience. Tous ses oracles à la fois lui imposent la loi entière comme une obligation inviolable, un devoir absolu. Il n'est pour cela besoin d'aucune démonstration. L'idée du devoir est immédiate, et le sentiment de l'obligation règne sur nous de lui-même; le témoin qui nous apprend tout ce qui est en nous, la conscience, nous dit même que le Bien, ne fût-il pas une loi, doit être choisi par nous, uniquement parce qu'il est le Bien et que nous sommes faits pour lui comme il est fait pour nous.

La preuve que la loi est obligatoire tout entière pour l'homme, ce n'est pas seulement l'existence d'un bien absolu, d'une loi absolue, c'est encore l'existence en son âme d'un ordre de choses qui correspond à la loi et au Bien absolu. Qui conçoit la loi aspire au Bien, à ce point qu'il n'y a pour nous ni satisfaction, ni paix ailleurs. Ce n'est là qu'un petit fait, purement humain; mais les faits sont décisifs, si petits qu'ils soient, et celui-là n'est pas un reflet seulement, il est divin lui-même.

Nous avons vu que sur le fait humain certaines écoles fondent la morale tout entière, et d'autres même la démonstration de l'existence de Dieu. C'est à tort qu'ils prennent au bas de l'échelle ce qu'il est plus naturel de prendre au haut; mais ce fait, pour être moins éclatant et moins universel,

est tout aussi sûr que celui qu'il réfléchit en pur écho.

Est-ce sur ce fait qu'on doit asseoir tout système de morale ?

CHAPITRE III.

Les systèmes de morale.

La diversité des systèmes. L'importance d'un choix.

Un système de morale est un ensemble plus ou moins complet d'enseignements, une sorte d'édifice construit sur les fondements indiqués par les théories que nous venons de voir. Au nom de l'une ou de l'autre de ces théories, la science pose un principe suprême, une formule générale, et en déduit comme autant de conséquences légitimes les règles de la conduite à tenir.

S'il importe que ces conséquences soient légitimes, il importe plus encore que le principe soit, non pas seulement pur, mais le plus pur de tous, le seul vrai, suprême. Car tel principe, telles conséquences. Un principe faux ne donne que des règles fausses; un principe étroit, infécond ou secondaire, impose peu de devoirs, produit peu d'enthousiasme, et enfante aussi peu de vertus

qu'il demande de sacrifices. Un principe pur est naturellement aussi fécond en déductions que haut dans ses exigences : Au nom de la perfection qu'il implique, il trace à la fois des règles plus étendues et plus sûres, et demande dans la conception des devoirs plus de précision, dans l'accomplissement plus de fidélité.

Le plus pur de tous est seul suprême. Mais ici se présentent deux questions. D'abord la loi étant incontestable, comment n'est-elle pas le principe de tous les systèmes? Puis, étant précise et éclatante, n'est-elle pas la meilleure des règles et la seule ?

Comme il n'y a qu'une seule loi, il n'y aurait qu'une seule formule dans le cas où elle serait empreinte dans notre intelligence en sa clarté absolue et tracée du doigt de Dieu comme la loi du Sinaï, dont la rédaction fut une. Mais cela n'est pas. Sans nul doute, si nous en jugeons par l'humanité, elle est écrite dans le sein de tout être moral, pour nous servir d'une figure reçue. Il y a plus; elle fait partie intégrante de la nature de l'homme, qui conçoit des notions essentiellement morales aussi simplement, aussi nécessairement que des notions purement rationnelles. Mais tout cela est à l'état de reflet ou d'image plutôt qu'à l'état d'inhérence primordiale et de perfection absolue. Ce qu'on appelle la loi naturelle, la morale naturelle ou le droit naturel, c'est précisément cette loi divine

plus ou moins nettement réfléchie dans la nature humaine. Et les règles tirées de cette loi sont aussi saintes que celles du code sacré quand elles sont saisies dans leur perfection, mais telles qu'elles sont formulées par la diversité des nations dans les développements successifs de la science, ce ne sont que des lueurs plus ou moins brillantes, des images plus ou moins fidèles d'une beauté idéale, comme à son tour la loi politique n'est d'ordinaire qu'une image plus ou moins pure de la loi naturelle. En Dieu seul est le type parfait de ces codes divers. La nature, qu'on en a souvent dit la dépositaire ou l'oracle, en l'opposant à Dieu, n'est elle-même que l'œuvre de la main de Dieu, et la morale naturelle, si sincèrement qu'elle soit prise dans les perfections divines, n'en offre qu'une sorte d'ombre, tantôt plus claire, tantôt plus obscure. Nos conceptions ne changent rien à la nature de la loi; mais ainsi réfléchie dans notre pensée, la loi prend successivement tous les aspects et présente toutes les phases que traverse notre esprit. La plus haute de nos conceptions n'est qu'une aspiration à la perfection. Aucune n'est d'une pureté absolue. La raison, en aspirant à cette pureté et en attendant qu'elle y atteigne, fait comme le plus sage des législateurs d'Athènes : elle pose les lois les plus parfaites en l'état où elle se trouve. C'est toujours une formule

suprême qu'elle ambitionne, et c'est d'une loi universelle qu'elle croit déduire ses règles; toujours ses théories, supérieures aux faits, visent à l'idéal : Toutefois elle reconnaît si bien la faiblesse de chacune de ses créations, qu'elle ne cesse d'en essayer de nouvelles.

En théorie, les règles de la morale sont à ce point précises et complètes qu'il n'y a pas de situation sans règle, pas de pensée, de sentiment ni d'acte qui n'ait d'autre norme que l'intention. En pratique, ce n'est pas seulement la règle catégorique qui nous manque, c'est même le simple précepte. La science se cache sa misère tant qu'elle peut : quand elle ne sait plus tracer de préceptes, elle donne encore des conseils; quand elle n'ose plus risquer de conseils, elle recommande les inspirations de la conscience. Pour tous les autres cas, elle proclame cette maxime générale, que le caractère du moral est dans les motifs, dans le respect de la loi, dans les dévoûments du cœur, dans les sacrifices, et jusque dans la simple intention de bien faire. Souvent toute autre direction que le désir sincère de ne pas faillir à un devoir nous manque absolument. Il est mille situations pour lesquelles il n'y a pas de statuts; nulle morale écrite, fût-elle de cent volumes, ne pourrait tout régler. Les règles les plus absolues sont assujetties elles-mêmes à des modifications

infinies. Certes, les rapports du père et des enfants sont gouvernés par des maximes positives et claires : l'enfant doit respect et obéissance à son père; le père doit l'éducation, l'exemple et la protection aux enfants. Mais ces rapports variant sans cesse, ainsi que tous les autres, donnent lieu à des devoirs sans cesse autres ou autrement nuancés ; tels sont les changements qu'y apportent les années, les progrès des enfants, les défaillances de leurs pères, que les situations et les circonstances sans cesse se modifient. Nul casuiste ne serait en état d'en marquer le détail [1].

Ainsi, variété indéfinie dans la conception de la loi et variété indéfinie des rapports auxquels elle s'applique, telles sont les raisons qui amènent et qui expliquent la diversité des systèmes.

Quel en est le vrai ? La *vérité* étant une, il n'y en a qu'un, et tout autre qui s'éloigne du vrai d'une manière essentielle, égare la vie en altérant la lumière même qui doit l'éclairer. Il offre peu d'inconvénients dans les théories sur des choses secondaires, par exemple, la tenue personnelle, cela est vrai ; toutefois, si minime qu'en soit l'objet, les maximes ne demeurent jamais sans influence sur l'âme. Or il n'est rien d'indifférent dans nos habitudes, pas plus que dans nos affec-

[1] Voyez Matter, *de l'Affaiblissement des idées morales*, p. 19.

tions ou dans nos idées. Loin de là, chaque système de morale constitue un ordre d'idées à lui, gouverne nos facultés intellectuelles en son sens, provoque des affections qui y répondent, et enfante des œuvres morales très-décisives pour nos destinées à tous les stades et à tous les degrés de notre existence. Leur action ne s'arrête pas à l'individualité qui les adopte. Chaque système donne naissance à des enseignements, à des écrits, à des points de vue et à des aspirations qui lui sont propres : ce sont autant de puissances amies ou ennemies dans le sein des nations, dans celui de l'humanité. Si, de ces systèmes, chacun part d'un autre principe, professe une autre formule, assigne aux devoirs une autre source, comment l'homme n'y puiserait-il pas d'autres inspirations, d'autres motifs, d'autres espérances? Et quelle harmonie peut-il résulter pour les œuvres communes, pour la gloire et la prospérité sociale, d'un tel désaccord dans les dévoûments et dans les sacrifices ? L'homme a naturellement l'amour de la diversité, qui est celui de l'inconstance, c'est-à-dire de la dissipation, la plus sûre voie de la ruine de ses facultés et de son œuvre finale. La ligne droite, le bon chemin, la simple vérité et la pure vertu fixeraient ses incertitudes, s'il les connaissait seuls. Attiré dans tous les sens, les mille et une formes de l'erreur pèsent sur ses des-

linées d'une manière très-funeste, lui offrent de fausses règles de conduite, et le livrent, guides trompeurs, à toute la véhémence de ses penchants pour le laisser enfin à toute la perversité de ses habitudes. Et l'aberration naît des intentions et des théories en apparence les plus généreuses. Car c'est à la suite de méditations sincères sur l'unité de la race terrestre que l'on tombe dans cet humanitarisme qui sacrifie à une abstraction les plus grands devoirs de cité et de patrie, immole au socialisme les devoirs et les intérêts de l'individu ainsi que les droits de la famille, de la propriété, et l'invincible inégalité des facultés et celle des fortunes. A ces aberrations généreuses, inspirées par l'amour du bien-être terrestre, il faut ajouter celles plus rares qui s'inspirent de l'amour du bien-être céleste, mènent l'âme à une vie toute contemplative, épuisent ses forces en stériles élévations et la séparent de ce monde, foyer sacré pour nous, si provisoire qu'il soit, sans pouvoir l'introduire dans celui où nul n'est admis s'il n'y est appelé.

Et à côté de ces erreurs généreuses, que de théories évidemment mauvaises, nées de conceptions ouvertement égoïstes, toutes fondées sur la recherche du bonheur, c'est-à-dire du plaisir et des jouissances! Toutes décorées du beau nom d'eudémonisme, elles passent toujours de

l'épicurisme un peu raffiné au matérialisme grossier, c'est-à-dire à l'abrutissement.

Donc un bon choix importe, et seul le système le meilleur est assez bon. Car entre toutes les conduites possibles une seule est préférable à toutes les autres, et il n'en est pas de ces systèmes de morale comme d'une galerie de statues, où l'on peut impunément se prononcer tantôt pour la supériorité de l'une, tantôt pour celle de l'autre, ou les trouver toutes belles ou toutes défectueuses, chacune en son genre. C'est la paix de l'âme ou le malheur de toute l'existence qui dépend du choix à faire entre des doctrines morales si diverses. On ne saurait rester spectateur indécis ou indifférent ; il faut choisir le vrai. En d'autres termes, il faut asseoir la morale sur ses fondements légitimes, ses principes les plus purs.

Nous avons vu les quatre grandes théories sur les fondements de la morale. Examinons maintenant les divers systèmes qu'on a édifiés sur chacune d'elles.

1. — *Systèmes nés de la théorie qui fait de l'éducation et des institutions, religieuses ou politiques, l'unique fondement de la morale.*

Des systèmes nombreux sont fondés sur cette théorie. Si nombreux qu'ils soient, ils se ressentent

tous du vice de leur principe. On le comprend. Du moment où ce sont la religion et la politique, les mœurs et les lois, les institutions et les usages de chaque nation qui constituent les notions éthiques, toute idée d'une loi suprême, universelle et éternelle, est une chimère, rien n'est moral ou immoral en soi. Ce qu'il faut en ce cas prendre pour règles de conduite, ce sont les pensées qui dominent, les opinions des esprits les meilleurs, les lumières répandues dans les élus du pays. Cela varie, et à l'infini. Au sein d'une nation théocratique, votre morale sera sacerdotale; avec une nation guerrière, vous prendrez une morale militaire; au milieu d'une nation industrielle et commerçante, vous en suivrez une autre; fils d'une nation très-polie, très-littéraire, très-philosophique, vous aurez une morale bien élégante, très-classique, fort raisonnée : jamais une morale indépendante, universelle, perpétuelle. Cela est commode et facile ; c'est le fait pris pour le droit et la convenance pour le devoir : mais est-ce bien?

C'est un fait, que tous les systèmes de morale ancienne portent le cachet des institutions publiques, que les uns sont théocratiques, les autres monarchiques, aristocratiques ou démocratiques; c'est bien là le caractère commun de ceux de l'Orient religieux, de ceux de la Grèce philosophique, du polythéisme, du monothéisme. Mais,

loin de dire systématiquement la morale issue de la politique et de la religion, de l'éducation et des mœurs publiques, toutes ces doctrines lui reconnaissent d'autres fondements : soit la volonté de Dieu, soit sa parole, soit la loi universelle et son interprète légitime, la raison. Et de même que partout, à côté ou au sein des religions révélées il a existé une science religieuse, fruit d'une haute spéculation, de même il s'est trouvé partout, à côté ou au sein des législations positives, une morale rationnelle. Si les systèmes de Socrate et de Platon portent eux-mêmes le cachet des vues aristocratiques de leurs auteurs, ils en portent un autre plus éclatant encore, celui de la spéculation philosophique. L'état, dit le maître, doit offrir l'idéalité d'un être moral. Et rien n'est plus éloigné de la pensée de Platon qu'une théorie qui aurait la prétention de subordonner à la politique jusqu'aux principes de la morale. L'antiquité a eu des sophistes pour disserter sur cette thèse, cela est vrai, mais elle n'a pas eu de moralistes pour la soutenir, ni le moyen-âge non plus.

1.) — *Morale provisoire de Descartes.*

On est donc surpris à juste titre de voir l'un des deux créateurs de la philosophie moderne, un penseur d'essence rationaliste et spiri-

tualiste, se donner l'air de vouloir pratiquer cette maxime.

C'est bien, en effet, ce que Descartes semble vouloir faire, quand il se trace ses fameuses règles de conduite. « La première, dit-il, était d'obéir *aux lois* et *aux coutumes* de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance et me gouvernant en toute autre chose suivant les *opinions* les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. »

Cela, certes, est étrange dans une telle bouche. Toutefois, ce n'est pas là un système. Descartes ne s'accommoda d'un empirisme aussi vulgaire qu'en attendant qu'il eût pu examiner et choisir.

2.) — *Hobbes.*

Hobbes, au contraire, proclame systématiquement et en dernière analyse, à titre de réformateur, la morale des *lois* et *coutumes* de chaque pays. Hobbes, sans contredit, un des penseurs les plus remarquables d'une époque de cruelle agitation et de dissimulation singulière [1], offre

1 Voir notre *Histoire des Doct. mor. et politiq.*, II, p. 129.

cet attrait, de professer ses théories avec plus de franchise que nul autre; Machiavel lui-même n'a pas subordonné les principes éthiques aux principes politiques avec moins de réticence; mais nul ne blesse davantage la saine morale et la bonne théologie. Ce que Descartes évite avec le plus de soin, la rupture avec l'une ou l'autre, Hobbes le provoque avec une sorte de hauteur et de témérité. La pensée de Hobbes ne connaît que des corps, car les corps seuls sont des substances, et l'homme lui-même n'est qu'un corps intelligent et animé, capable de sensations et d'affections. L'idée du Bien et du Mal n'a d'autre base que la sensation agréable ou désagréable, et c'est tout simplement une loi de la nature, d'éviter l'un et de rechercher l'autre. Point d'autre principe de morale. L'homme étant capable de jouir et de souffrir, sa loi unique est de souffrir le moins et de jouir le plus possible. Il a tous les droits que cette loi lui confère : il peut tout tenter pour son bonheur, et puisque le Bien et le Mal ne sont que l'agréable et le désagréable, c'est-à-dire dépendants des personnes qu'ils affectent, l'un et l'autre, loin de rien offrir d'absolu, varient selon l'individu, l'âge et les circonstances. Cela est si vrai qu'il n'y a de règle commune ni pour l'un ni pour l'autre ; chacun se fait la sienne. N'étaient les lois et les coutumes de chaque pays,

il n'y aurait rien de commun ni d'obligatoire pour tous.

Tels sont les principes que Hobbes se plaît à reproduire, sous toutes les formes, dans ses traités de l'*Homme*, du *Citoyen*, de la *Nature humaine*, le *Léviathan*, etc. Un de ses partisans ose soutenir publiquement ces quatre propositions : 1° Le droit est fondé sur la force ; 2° la justice dépend de la loi positive : telle loi, telle justice ; 3° l'Ecriture sainte elle-même ne fait loi dans un pays que par la volonté du magistrat qui la proclame et l'applique ; 4° quand même la loi de l'Etat est opposée à la loi divine, on lui doit obéissance.

Ces maximes ne sont pas cruement formulées par Hobbes, mais elles résument parfaitement ses textes. Ainsi, Hobbes déclare révolutionnaire la doctrine, que l'appréciation du Bien et du Mal, du juste et de l'injuste, appartient aux sujets, et n'est pas déterminée par le souverain et par les lois. Et c'est encore professer des maximes révolutionnaires que de dire : les sujets pèchent en obéissant à des ordres injustes ; la mise à mort d'un tyran est permise ; le souverain est, lui aussi, sujet aux lois ; le pouvoir souverain peut être divisé ; les citoyens ont à leurs biens un droit de propriété absolue. Que *la mise à mort d'un tyran est permise*, c'est une formule inadmissible, dit-il, car qui décidera si un prince est un tyran ?

Les faits? Non, les faits ne sont pas des jugements. Pour ce qui est de soumettre le roi lui-même aux lois d'un pays, ceci était autrefois une maxime sacrée, que celui qui fait la loi est au-dessus d'elle, puisqu'il peut en faire d'autres et de contraires. Dire que le pouvoir doit être partagé, c'est le dénier au roi. Et ajouter que le prince n'a pas le droit de disposer de tous les biens, de toutes les parties du territoire où règne sa loi, c'est contester le libre exercice de son droit législatif.

On le voit, ce système est l'enfant du siècle, celui des révolutions d'Angleterre ; et des lumières de son temps Hobbes s'affranchit avec des maximes, les unes empruntées à l'Orient, les autres à Machiavel. D'autres encore le sont à Montaigne bien plus qu'à Descartes. Et toute doctrine qu'il qualifie de révolutionnaire, Hobbes la combat sans concession, sans hypocrisie, toujours au nom de l'Etat, qui ne doit puiser ses lois et sa politique que dans son intérêt, indépendamment de toute considération de droit moral ou d'ordre religieux. Ce n'est pas tout : Hobbes substitue à la morale non pas seulement la politique, mais la police. De temps à autre il a bien l'air de s'accommoder aux idées généralement reçues ; il parle d'une loi de la raison, qu'il fait identique à la loi naturelle et à la loi morale, ce qui est très-

admissible ; mais ce qu'il entend par ces mots, c'est la loi de l'amour de soi et de la conservation de soi. Et il a soin d'ajouter que les hommes sont à ce point égoïstes, assujettis à leurs affections et esclaves de leurs passions, que l'état social gouverné par l'autorité d'un monarque très-absolu est seul assez fort pour maintenir l'ordre et la paix dans leur milieu, en développant, au moyen d'une bonne loi, les instincts de bienveillance que la nature a déposés en leur sein. Mais il faut pour cela que la personne du chef soit sacrée, son autorité inviolable et sa loi leur conscience.

3.) — *Locke et Shaftesbury.*

Locke lui-même, qui professe si ouvertement la théorie, que le berceau de la morale est à chercher au sein des institutions politiques, qui la fait naître de l'éducation et des mœurs, ne partage aucune des exagérations de Hobbes et se garde bien d'esquisser un système assis sur le fragile fondement qu'il suppose. Son élève, lord Shaftesbury, qui l'accuse si naïvement d'avoir perverti les plus saintes idées de religion, ne le fait pas davantage. Mais les principes qu'il professe dans ses *Caracteristics of men, manners, opinions and times*, équivalent bien à un système, et ce sont les principes de l'empirisme, plus franchement avoués que dans

Locke. Toute la morale de l'élève repose sur l'amour ou la haine qu'en vertu de notre sens moral nous éprouvons pour certaines qualités, certaines actions et certaines affections de nos semblables. Est vertu, est mérite ce qui s'attire l'approbation et l'amour. Telle est la doctrine du traité de la *Vertu et du Mérite* du spirituel écrivain. Il est bien vrai que s'il insistait sur son principe avec fidélité et conséquence, s'il en faisait réellement un principe suprême, l'écho d'une loi absolue, il arriverait encore à une règle telle quelle du devoir. Mais loin de là il est entraîné par ce fait vulgaire : « Ce que nous aimons et approuvons, c'est ce que l'éducation nationale, les mœurs publiques et la religion reçue nous habituent à aimer et à approuver, si bien que le sens moral est, sinon immolé aux lois et aux coutumes des peuples, du moins façonné et modifié par elles au point qu'en dernier ressort notre moralité est leur œuvre.»

Ce qui est encore plus étrange, c'est de voir le plus indépendant des libres penseurs du dernier siècle, Rousseau, qui a tant appris de Locke, en revenir tout simplement à Hobbes et à Descartes, en ce qui concerne, non pas la morale, mais ce qui est partout la source de la morale, la religion. « Honteux d'être exclu de mes droits de citoyen par la profession d'un autre culte que celui de mes pères, je résolus de reprendre ouvertement

ce dernier. Je pensais que l'Evangile étant le même pour tous les chrétiens, et le fond du dogme n'étant différent qu'en ce qu'on se mêlait d'expliquer ce qu'on ne pouvait entendre, il appartenait en chaque pays au seul souverain de fixer et le culte et ce dogme inintelligible, et qu'il était par conséquent du devoir du citoyen d'admettre le dogme et de suivre le culte prescrit par la loi.... Jugeant qu'il n'y avait pas pour un homme raisonnable deux manières d'être chrétien, je jugeais aussi que tout ce qui est forme et discipline était dans chaque pays du ressort des lois [1]. »

4.) — *Mandeville.*

Locke et Shaftesbury se flattaient d'avoir aidé Cumberland à renverser le système de Hobbes, lorsque Mandeville osa le professer sous des formes plus vives encore.

Mandeville, contemporain de Locke et de Shastesbury, vint faire à l'égard du second ce que celui-ci avait fait au sujet du premier, l'accuser d'avoir altéré la vérité. Dirigeant ses plus vives attaques contre la partie un peu saine de la morale de Shaftesbury, il nia comme lui le Bien et le Mal moral ou absolu, et mit à la place du Bien personnel le Bien

[1] *Confessions*, liv. VIII, p. 203.

social. Est bien, dit-il, ce qui est prescrit par les lois du pays et par ses institutions politiques, *quand elles sont ce qu'elles doivent être*, restriction jetée en avant pour les besoins et les éventualités de la polémique. Sans s'y arrêter, Mandeville ajouta que ce n'est pas à la morale, mais à la loi du pays qu'il appartient de déterminer ce qui est bon et ce qui est mauvais. La morale reçue se trompe et trompe les peuples. Elle proscrit ce qu'elle appelle vices. Or, il est toute une série de vices salutaires, c'est-à-dire avantageux à la société. Il est même des vices nécessaires pour la prospérité des empires. Sans doute il est des vertus qui le sont aussi, seulement ces vertus ne sont pas ce que pense le vulgaire. Et qui sont-elles? Ce sont toutes ces tendances inénumérables qu'on peut résumer en trois mots : la vanité, l'orgueil et l'amour-propre, qualités ordinairement qualifiées de *vices*, mais réellement *très-morales*, puisqu'elles sont utiles à la société. Telle est la doctrine du poème *La fable des Abeilles*. Mandeville la développa dans un commentaire étendu, de quatre volumes, plusieurs fois réimprimés.

Cette glorification du vice ou du moins de ceux des vices qui font la prospérité publique, publiée à Londres, en 1723, ne fit, à la vérité, un peu de bruit que dans le Nord, mais Mackintosh a tort d'en qualifier l'auteur de moraliste bouffon, de sophiste

de taverne, puisque sa théorie a provoqué toute une série de réfutations érudites et trouvé dans un siècle aussi grave que le nôtre des élèves qui ont fait de sa proposition fondamentale celle de leur morale.

En effet, l'honnête Bentham, qui répète ce principe de Hobbes, Est bon ce qui fait plaisir, est mal ce qui fait peine, répète aussi cet autre de Mandeville, Est bon ce qui est utile, c'est-à-dire ce qui augmente la somme de plaisir ou diminue la somme de malheur d'un individu ou d'une société. Tel est le sens qu'il donne aux mots de *justice*, de *bonté*, de *légitimité*, de *moralité* d'une action, et il montre dans l'application de son idée une rudesse et une abondance de déductions qui révoltent et fatiguent au même degré.

5.) — *L'école socialiste.*

L'école socialiste, à son tour, dit que *moral* et *immoral* signifient ce qui est conforme ou funeste au bien social ; que la morale est une science essentiellement politique [1]. C'est *la science de la vie des sociétés*. Elle a pour objet de *déterminer les lois de la stabilité et du progrès, de la conservation et du renouvellement, les deux faces essentielles*

[1] V. Considérant, *La politique positive*, Paris, 1842.

de la vie. « C'est une science sociale appelée à montrer toutes les formes virtuelles de la sociabilité humaine et la loi de leur développement dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Il ne s'agit pas de théories seulement, il faut aller au but, à une organisation supérieure, à la réalisation de l'association universelle des individus et des peuples pour l'accomplissement des destinées de l'humanité. Il faut réaliser socialement la plus haute donnée de la morale, c'est-à-dire la production régulière et universelle du Bien, renoncer aux procédés de la morale verbeuse (ce sont les sermons qu'on entend), et rechercher les choses pratiques. »

Cela est d'une ambition généreuse et ancienne, car dans *Les Mondes célestes, terrestres et infernaux*, [*I mondi celesti, terrestri e infernali, degli academici pellegrini* [1]] le savant Doni a déjà esquissé le phalanstère, et un écrivain qu'on se décide à peine à nommer dans un traité de morale, Rétif (de la *Bretonne*), a si bien amplifié son précurseur, qu'après *La Philosophie* de M. Nicolas, publiée en 1796 (3 vol. in-12), Charles Fourrier n'a eu qu'à copier et qu'à broder sur ce canevas.

[1] Venise, 1552, in-4. Ce curieux ouvrage, traduit de l'italien, a paru à Lyon, 1578.

6.) — *Les Atactites. L'état de nature.*

D'ailleurs Doni lui-même n'est pas le créateur de la poétique idée de la communauté, ce mauvais rêve de Platon, qui est devenu dans l'enseignement des atactites un communisme systématique d'une rare hardiesse [1], déclarant qu'il n'y a de bien que ce qui est bien pour tous, de mal que ce qui est mal pour tous. Le mal de tous, ou du moins le mal de la majorité, ne vient que de la violation de la loi naturelle par la politique, du désordre qui s'est fait quand la législation humaine, créant la propriété particulière, s'est mise à la place de l'ordre divin, qui voulait que tout fût à tous. Car Dieu avait donné tout à l'humanité, et quand l'individu s'est attribué certaines portions de la terre, certains trésors de la nature, la politique a fait à tort des lois pour protéger cette usurpation.

Cela est net et franc; non qu'une telle franchise rende un système meilleur, mais l'atactisme a réellement, sur ses imitations modernes essentiellement politiques qui n'ont affaire à la morale qu'avec le dessein de la remplacer par l'économie politique, l'avantage de tirer de son principe mé-

[1] Matter, *Hist. du Gnosticisme*, 2e éd., III, p. 194-200.

taphysique la conséquence dernière. Aussi Rousseau, qui n'aime pas l'économie politique et les richesses qu'elle donne, préfère-t-il la communauté naturelle à la communauté sociale [1]. « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne [2] !

On n'est pas atactite plus éloquent. Mais Rousseau a un bon guide. Pascal avait dit : « Ce chien est à moi, disaient ces pauvres enfants; c'est là ma place au soleil : voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. »

Ai-je besoin de dire que ni Pascal ni Rousseau ne veulent l'état de nature, l'état sauvage? Le mot de l'énigme est dans cette théorie de Rousseau : Les facultés naturelles ne se développent pas d'elles-mêmes ; *différents hasards* ont perfectionné

[1] *Discours sur l'Origine de l'inégalité*, 2e partie, p. 292.
[2] *Pensées*, art. 6, § 53. *Œuvres complètes*, T. I, édition Lahure, page 282.

la raison humaine en détériorant l'espèce, et nous ont rendus méchants pour nous rendre sociables. La propriété est un de ces hasards.

Tous les systèmes qui subordonnent la morale à la politique se réduisent en trois groupes : les uns, tout en déduisant les devoirs des institutions publiques, prennent la notion du bien et du mal dans un sens éthique ; les autres n'admettant que des devoirs nés de nos besoins ou de nos goûts personnels, identifient cette notion avec celle de l'agréable ou du désagréable; d'autres encore, ne connaissant que les devoirs qui naissent du rapport social, ne prennent les notions de bien et de mal qu'en un sens politique.

Il est inutile de montrer en quoi pèchent les systèmes assis sur les lois d'un pays, ces vérités d'un jour, au lieu de l'être sur les lois et les vérités éternelles. Pascal les a ruinés par les mots mêmes qu'on cite d'ordinaire pour en appuyer le principe; car du moment où toutes vos règles ne sont que « vérité en deçà et erreur au delà, » toutes ne sont que de simples opinions, aucune n'est la vérité ; ce que chacune d'elles a de vérité est un heureux hasard.

Il est tout aussi inutile de réfuter les systèmes de Hobbes ou celui des atactites ; ni l'un ni l'autre ne prévalent tant soit peu.

Mais il est peut-être plus opportun de montrer

le tort de celui de Mandeville et de celui de l'école socialiste. Ces deux systèmes reposent sur la double proposition : Est moral tout ce qui est utile à l'état social, même ce que la morale ordinaire qualifie de vice; est immoral tout ce qui entrave le jeu des rapports sociaux, même ce que la morale ordinaire appelle vertu.

Et d'abord n'est-il pas évident que, sans les notions très-nettes du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal purs, sans les sentiments de bienveillance, de dévouement et de désintéressement, sans les habitudes de loyauté et de fidélité qui sont les vertus de la morale ordinaire, le jeu des rapports sociaux est un jeu d'égoïsme révoltant pour toute âme honnête, un jeu où il est dangereux de s'engager et impossible de tenir? Est-il un seul vice qui soit une amélioration sérieuse dans ces rapports? La proposition : tout ce qui a pour effet d'associer les hommes est moral, n'est pas vraie non plus, les associations de la Californie et mille autres moins éloignées le prouvent de reste. Rousseau pense que les hasards, c'est-à-dire, l'histoire a rendu l'homme méchant pour le rendre sociable. Mais borner le mérite et l'idée du bien, qui est une des plus vastes, au seul fait de l'association, c'est révolter le sens moral de tous ceux qui tiennent à la dignité de l'homme. Réduire la vertu aux seuls rapports sociaux, ne

songer pour elle qu'à la condition terrestre, qu'au bien-être public, c'est renoncer à cette moralité qui puise sa loi dans le bien suprême et abdiquer le plus beau de nos titres, celui de citoyens de l'univers.

La doctrine socialiste est non-seulement une conception trop étroite, elle est encore trop timide : si le bien social est le seul, si le vrai bien est dans le bien commun, marchez droit à cet idéal, le bien de tous au moyen du bien de chacun, le communisme.

2. — *Systèmes fondés sur la théorie des rapports nécessaires.*

Quand on ne tire de ce principe que la conséquence légitime, on n'arrive qu'à un seul système : le déterminisme. Or, le déterminisme ne donne pas une morale, mais, au contraire, il détruit toute morale. Quel moyen de déduire la première condition de la moralité, la liberté, d'un principe qui l'anéantit, qui n'en permet pas même la conception? Mais on ne s'arrête pas dans cette voie où l'on veut, on y court insensiblement à d'autres abîmes. Enumérons.

1.) — *Le déterminisme et le fatalisme.*

Le déterminisme est peu avoué; il n'en occupe

pas moins une grande place dans les théories éthiques, et si ce n'est dans la vraie science des mœurs, du moins dans l'histoire de la moralité. Il a régné, il règne encore dans le sein de plusieurs nations de l'Orient et même sous une forme très-grossière, celle du fatalisme. *C'était écrit*, disent ces populations, dès qu'elles sont appelées à rendre compte d'un acte devant la justice, prodiguant leur *Dieu l'a voulu* dans la résignation, comme l'Occident prodigua jadis son *Dieu le veut* pour l'action. La spéculation la plus haute, la plus vigilante, tombe elle-même dans ces aberrations aux siècles de la critique la plus forte et sous le règne du spiritualisme le plus pur. Et de même que, de l'enseignement de Socrate, il est sorti des systèmes de morale très-opposés, très-favorables les uns aux mœurs, très-funestes les autres, il est sorti de l'enseignement de Descartes, d'une part les doctrines les plus favorables à la morale, d'une autre, les systèmes les plus désastreux.

2.) — *La doctrine de Geulincx.*

Le plus fidèle disciple de Descartes, Geulincx dit que la vertu aime la raison. Elle ne consiste pas à aimer Dieu, et à faire sa volonté, car c'est ce que chacun fait, vu qu'il ne peut s'y dérober, et

vouloir faire la volonté de Dieu, c'est simplement vouloir ce qui ne peut pas être autre. La vertu, c'est essentiellement l'amour de la raison, c'est-à-dire la soumission aux lois divines. Nous sommes dans le monde spectateurs de ce qu'y fait un autre, nous n'y sommes pas acteurs. Dieu, dans son incompréhensible sagesse, a mis certains mouvements des corps en harmonie avec ma volonté; mais c'est lui qui est l'auteur de ces mouvements, ce n'est pas moi. Le monde agit aussi peu sur nous que nous agissons sur lui. Comme ce n'est pas lui qui peut produire en nous son image, c'est Dieu seul qui la produit. Et certes, ce n'est pas ma volonté qui est cause que Dieu fait mouvoir mes membres de manière à produire l'harmonie entre eux et ma pensée, c'est en dehors de ma volonté que l'accord est établi, sans qu'il y ait entre mon esprit et mon corps, qui se rencontrent, plus de rapport de causalité qu'entre deux horloges qui sonnent la même heure. C'est ici le principe de toute morale raisonnable : où tu n'as rien à faire, tu n'as rien à vouloir. Donc la loi suprême se formule ainsi : tu n'as qu'à te soumettre [1].

Il y a là en germe tout le système moral de

[1] Ubi nil vales, ibi nil velis, in hoc uno monito vertitur totius Ethicæ cardo, Geulincx, *Ethica edita per Philaretum*. Amstelod. 1709, page 128. — Absolutæ voluntati Dei parere est actum agere, velis nolis parebis.

Spinoza et toute la théorie de Leibnitz sur l'harmonie préétablie, sans parler de Malebranche. Mais, chose étrange que la puissance de la raison qui l'emporte toujours, par quelque sublime inconséquence, sur la logique des systèmes! C'est ainsi que Geulincx, dont la formule suprême est *de ne pas vouloir, mais de se soumettre*, arrive à concentrer toute la vertu dans le vouloir. Comme nous ne pouvons rien, Dieu ne nous demande pas des œuvres : il se contente de nos pensées, de nos intentions, et tout ce qu'il nous demande, c'est de vouloir le bien [1].

3.) — *Le Spinozisme.*

Le plus célèbre des disciples de Descartes et des moralistes modernes, Spinoza, présenta sa doctrine destructive de tout principe éthique dans cette maxime pleine de panthéisme et destructive de toute liberté : Il n'y a qu'une seule substance, c'est Dieu, dont toutes les autres choses ne sont que des modes d'existence. De même qu'il n'est qu'une seule substance, douée d'étendue et d'intelligence, il n'est qu'une seule sorte de *Bien*, qu'une seule sorte de *Mal*, le bien qui fait plaisir, le mal qui fait peine. « Le Bien, ce sont tous les

[1] Deus et ratio non indigent operibus nostris... Est igitur Deus solo animo et proposito contentus, page 176.

genres de joie, toutes les choses qui satisfont à nos penchants. Le Mal, ce sont tous les genres d'afflictions. Jamais nous ne désirons une chose par la raison que nous la reconnaissons pour *bonne ;* nous la jugeons, nous la croyons bonne, par la raison que nous la souhaitons, que l'instinct et le désir nous y portent. De même nous appelons mal ce que nous détestons. Chacun trouve bien ou mal ce qui l'affecte d'une manière agréable ou désagréable, et le remords n'est pas autre chose qu'une affliction au sujet d'un fait qui s'est passé autrement que nous le désirions. Chacun juge suivant ses passions de ce qui est bien ou mal [1]. Plus chaque homme cherche ce qui lui est utile, plus les hommes sont réciproquement utiles les uns aux autres ; car plus on le cherche, plus on a de vertu ou de puissance pour agir selon les lois de la nature, c'est-à-dire la raison [2]. »

Pour Spinoza, il n'y a donc pas de Bien, de Mal absolu, pas de lois générales pour les mœurs, pas de mérite, pas de démérite, pas de but moral dans le monde, pas de divinité morale, de gouvernement éthique?

Spinoza admet des lois et les appelle même divines, mais ce sont *celles de la nature des choses*, gouvernant tout par un enchaînement nécessaire

[1] *Ethique*, partie III, prop. 9 et 39.
[2] *Ibid.* P. IV. prop. 35.

qui ne permet aucune liberté et n'autorise aucun acte de volonté. Ces lois nous affectent, nous mènent et nous déterminent de manière à nous rendre heureux ou malheureux, sans qu'il y ait de notre choix ou de notre mérite.

Le vrai Bien, le Bien moral, l'accord libre de notre volonté avec la loi divine, n'existe donc pas pour Spinoza ?

Un système où Dieu est la seule cause libre, ne peut pas faire de l'homme aussi une causalité libre. Dieu étant la seule qui subsiste par elle-même, est la seule aussi qui ne soit forcée par personne et n'agisse que d'après les lois de sa nature. Rien n'ayant lieu dans l'univers par accident, tout y étant déterminé par la nécessité de la nature divine, l'âme humaine, l'homme, pour Spinoza, n'est que ce qu'il peut être dans une théorie où Dieu est l'unique substance, il n'est qu'un mode de la pensée divine. « Les choses particulières, dit-il, sont des modes qui expriment les attributs de Dieu d'une certaine façon déterminée, c'est-à-dire des choses qui expriment d'une certaine façon déterminée la puissance divine par qui Dieu est et agit. L'essence d'un être quelconque étant donnée, il en résulte nécessairement certaines choses, et nul être ne peut rien de plus que ce qui est nécessairement de sa nature déterminée. »

« Il n'y a rien de contingent dans la nature des êtres ; toutes choses, au contraire, sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une manière déterminée.

» Il n'y a point dans l'âme de volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci, ou cela par une cause qui est elle-même déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, et ainsi à l'infini. »

Et cependant, en fin de compte, Spinoza entreprend de montrer *que l'âme n'en est pas moins libre.* En effet, pour qu'une morale quelconque soit possible, il faut une liberté quelconque, et Spinoza en trouve une qui lui suffit. A la vérité Dieu seule est une cause libre [1]. L'homme n'est pas la cause libre de ses déterminations, dépendant en tout de mille autres causes et en dernier lieu de la seule et unique cause libre ; bien plus, il ne se croit libre que par l'ignorance où il se trouve des causes qui le déterminent. Néanmoins, il jouit d'une liberté qui est la plus morale de toutes, en ce que, participant à la nature de Dieu, il n'agit que d'après ses dispensations. L'âme humaine est une partie de l'entendement divin [2]. Son plus grand bonheur est la connaissance de Dieu. Plus nous le connaissons, plus nous sommes disposés à faire

[1] *Ethiq.* p. I, prop. XVII, coroll. 2.
[2] Ibid. Note du scolion de la proposit. LI, p. III.

sa volonté. Or dans l'amour, dans la pratique de sa volonté, est notre félicité, et c'est professer sur la vertu la théorie la plus fausse que de l'apprécier d'après les récompenses qu'elle peut nous procurer ; elle n'a que faire de récompenses, étant elle-même la plus grande félicité, comme elle est la plus grande liberté. En effet, le sentiment de notre intérêt nous conduisant à faire choix de la vertu, ce choix se fait si librement qu'il n'y a rien de plus véritablement libre. « Chacun désire ou repousse *nécessairement, d'après les lois de sa nature*, ce qu'il juge bon ou mauvais. »

C'est la liberté sous les lois ; on ne peut qu'obéir, mais on ne dépend que des lois de sa propre nature. Les passions qui nous gênent parfois ne sont que des idées erronées qu'on corrige par des idées nettes. Cette correction est de la part de Spinoza l'objet d'un traité spécial : [*De intellectus emendatione*], qui est inachevé, mais qui ajoute quelques traits au système. L'éthique est d'ailleurs suffisamment complète, écoutons.

« L'âme peut faire que toutes les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu. Celui qui comprend les passions de soi-même clairement et distinctement aime Dieu, et il l'aime d'autant plus qu'il comprend ses passions et soi-même d'une façon plus claire et plus distincte. Cet amour de Dieu

doit occuper l'âme plus que tout le reste. Le Bien suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu, et la suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu. »

« Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même sous le caractère de l'éternité (conception éternelle en Dieu), possède nécessairement la connaissance de Dieu et sait qu'elle est en Dieu et conçue par Dieu. En tant qu'elle est éternelle, elle possède la connaissance de Dieu et cette connaissance est nécessairement adéquate. De cette espèce de connaissance naît pour l'âme la paix la plus parfaite, c'est-à-dire la plus parfaite joie qu'elle puisse sentir. Cette connaissance produit nécessairement l'amour intellectuel de Dieu ; car elle produit une joie accompagnée de l'idée de Dieu, non pas en tant que nous imaginons Dieu comme présent, mais en tant que nous le concevons comme éternel. »

« Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini. Il est absolument infini. Par conséquent sa nature jouit d'une perfection infinie accompagnée de l'idée de soi-même à titre de cause. L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour lui-même. »

« Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime aussi les hommes, et par conséquent l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel des

hommes pour Dieu ne sont qu'une seule et même chose. »

« Ceci nous fait clairement comprendre en quoi consiste notre salut, notre béatitude, en d'autres termes *notre liberté*, savoir dans un amour constant et éternel pour Dieu, ou, si l'on veut, dans l'amour de Dieu pour nous. Les saintes Ecritures donnent à cet amour, à cette béatitude le nom de gloire, et c'est avec raison. Qu'on rapporte cet amour soit à Dieu, soit à l'âme, c'est toujours cette paix intérieure qui ne se distingue véritablement pas de la gloire. Si vous le rapportez à Dieu, cet amour est en lui une joie, accompagnée de l'idée de lui-même, et si vous le rapportez à l'âme, c'est encore la même chose. De plus, l'essence de notre âme consistant tout entière dans la connaissance, et Dieu étant le principe de notre connaissance et son fondement, nous devons comprendre très-clairement de quelle façon et par quelle raison l'essence et l'existence de notre âme résultent de la nature divine et en dépendent continuellement. »

Singulière clarté que celle qui doit jaillir de la confusion de toutes choses ; singulière exégèse des codes sacrés que celle qui confond tout ce qu'ils distinguent, la fin avec le commencement et le salaire avec l'œuvre ; singulière liberté que celle qui, d'abord disputée à l'homme au nom de sa nature déterminée par la nature divine, se

retrouve enfin, on ne sait comment ni pourquoi, synonyme de la béatitude ; singulier amour que celui qui est tout intellectuel, et singulière âme dont l'essence est la connaissance, c'est-à-dire la fonction d'une de ses facultés !

On le voit, c'est là une éthique toute scolastique, inaccessible à la majorité des hommes, inacceptable même pour des esprits spéculatifs. En effet, le métaphysicien lui-même ne peut accepter en aucun sens le principe, que tout ce qui est sensible n'étant que limitation, il est une seule substance véritable ; le principe, que la liberté de l'homme est dans la manière d'être et d'agir de toutes les existences, déterminée par la pensée de cette substance unique, en vertu de sa nature divine.

Cette éthique est surtout impropre à donner une saine politique. Celle de Spinoza, exposée au *Traité théologico-politique*, au sein et à côté de conceptions très-libérales et très-pures, est pleine d'inconséquences et offre des parties faibles et grossières. « Le meilleur gouvernement est celui où les citoyens jouissent de leurs droits en paix, et le premier de ces droits est la liberté de penser. Toutefois, il ne faut pas rejeter toutes les institutions sociales qui la refusent ; au contraire, chaque peuple doit garder la forme de gouvernement sous laquelle il vit. — Pendant combien de siècles? Spinoza ne le dit pas. En examinant ces diffé-

rentes formes, il professe, au contraire, quelques-unes des maximes de Hobbes et de Machiavel : l'ami des frères de Witt accorde à son stathouder les mêmes pouvoirs que Hobbes donne à son roi. La religion d'un pays, naturelle ou révélée, dit-il, n'est obligatoire qu'autant qu'il plaît à ce chef, représentant de Dieu sur la terre, d'en sanctionner et d'en faire adopter les lois.

Mais ce qui atteste surtout d'étranges défaillances de l'esprit dans certains siècles ou un étrange crédit de l'erreur près de certaines générations, c'est que le grand adversaire de Spinoza ne put combattre son panthéisme cosmologique sans tomber lui-même dans un panthéisme théologique, et sa théorie de l'amour intellectuel, sans tomber dans celle de l'amour mystique.

4) — *La doctrine de Malebranche.*

Exagérant encore ce qu'il y a déjà de si imparfait dans quelques-unes des conceptions de Spinoza, Malebranche les fausse davantage, tout en essayant de couvrir de l'autorité d'une piété ardente ces formules abstraites sur les rapports de Dieu et de l'homme qu'il aime trop.

« Dieu, dit-il, qui fait tout pour lui-même, met en nous un amour incessant pour lui et pour le Bien. Toutes les directions et les déterminations

de notre volonté sont autant de modifications de cet amour, et cette action divine sur nous est l'unique raison qui nous fait reconnaître pour nos lois les lois immuables des choses[1]. Nous n'aimons aucune chose que par l'amour *nécessaire* que nous avons pour Dieu : tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des *déterminations du mouvement* pour le créateur. L'amour de Dieu est *nécessairement* conforme à l'ordre qui règne parmi les êtres raisonnables ; cet ordre, qui est une loi *même à l'égard de Dieu*, a *nécessairement* pour nous l'autorité d'une loi : sa loi, l'ordre immuable de ses perfections est notre loi.»

Tout cela est vrai dans une certaine mesure, mais c'est cette mesure précisément que dépassent les termes de Malebranche. Ne dit-il pas expressément : « Souvenez-vous que les créatures n'agissent point les unes sur les autres par leur efficace propre, et que Dieu ne leur a communiqué sa puissance que parce qu'il a établi leurs modalités, causes occasionnelles, qui déterminent l'efficace des lois générales qu'il s'est prescrites ?[2] » Quelle liberté pour l'homme ! Ses modalités ne sont que des causes occasionnelles;

[1] Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. III, p. 2, ch. VI, p. 305.
[2] Malebranche, *Entretiens sur la méthaphysique*, XIIIe entretien.

encore les modalités même ne sont-elles que l'œuvre de Dieu ; c'est lui qui les a établies. Et quelle liberté pour Dieu lui-même ! Il s'est prescrit des lois ! Qu'était-il, et comment faisait-il avant de s'en prescrire ? qu'est-il depuis ?

5) — *La doctrine de Clarke.*

Un moraliste non moins religieux que Malebranche, Clarke, vint encore, au même siècle, se briser contre le même écueil, cette théorie des rapports nécessaires. Philosophe très-religieux aussi, Clarke donne, dans son Traité de l'existence de Dieu et des lois de la morale naturelle, cette formule : « Se conduire conformément aux rapports qui existent entre les choses. » Dieu, dit-il, en créant les choses, leur a donné à chacune une nature, une manière d'être, en vertu desquelles s'établissent entre elles des rapports qui les lient et qui en forment un ensemble, un tout, l'univers. Ces rapports, naissant de l'essence des choses, sont aussi réels que les choses elles-mêmes, et constituent l'ordre universel. La raison les conçoit comme les lois des choses. Ils doivent, à ce titre, être respectés par tout être doué de sens et de raison ; toute pensée qui s'y conforme, est bonne ; tout acte qui les contrarie, est mauvais.

Tel est le système de Clarke. Et, en apparence, il n'est rien de plus naturel et de plus religieux à la fois. En réalité il n'est rien de plus faux. Les relations des choses, leurs rapports, sont réglés par les lois de la nature ; mais les lois de la nature ne sont pas l'œuvre de la nature, ce sont de libres conceptions de l'intelligence suprême. Gouvernant des rapports librement conçus, ces lois empreintes de la nature de leur auteur, qui est la liberté par excellence, sont les convenances et ne sont pas les tyrans des rapports qu'elles protégent et qu'elles éclairent. La théorie des rapports nécessaires est le déterminisme. Or le déterminisme n'ôte pas seulement la liberté à l'homme, il l'ôte à Dieu, et sa morale, en confondant le monde spirituel avec le monde matériel, n'accordant ni action à Dieu, ni liberté à l'esprit, est entre celle de l'athéisme, qui se passe de Dieu, et celle du matérialisme, qui se passe de l'esprit. Clarke, qui sentit la nécessité de défendre la liberté, dit lui-même que sa règle, celle de la convenance des choses, *fitness of things*, aurait la même valeur, ni Dieu ni l'immortalité n'étant. On ne saurait mieux réfuter un système tout en s'imaginant qu'on lui donne des fondements inébranlables. Cela est évident, et ceux qui se laissent aller aujourd'hui encore à trouver acceptable cette théorie des rapports nécessaires, s'enchaî-

nent à un mot de Montesquieu, qui la professe dans le domaine de la politique. En effet tout ce monde qui pense peu répète machinalement depuis un siècle cette fameuse définition des lois sociales : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » Définition vicieuse que désormais doit abandonner tout écrivain qui pense [1].

6) — *L'harmonie préétablie de Leibnitz.*

Leibnitz lui-même, le grand réformateur des doctrines égarées, se perd dans cette question et s'y rapproche de Clarke, de Malebranche et de Spinoza, qu'il réfute. Son hypothèse de l'harmonie prédéterminée est une des formes les plus malheureuses du déterminisme. Quoi qu'il fasse pour se le dissimuler, c'est sous une autre forme la théorie des rapports nécessaires, et la liberté qui est indispensable à la moralité ne peut pas plus se concilier avec cette hypothèse qu'avec la théorie de Spinoza sur les modifications d'une substance unique et sur le parallélisme nécessaire de l'étendue et de la pensée. Comme Spinoza, Leibnitz se donne une peine infinie pour sauver, par des distinctions spéciales, la liberté

[1] Voir Matter, *de l'Influence des lois sur les mœurs*, 2e édit., page 62.

immolée par sa théorie générale, sans y réussir davantage. Ce qu'il professe n'est qu'une ombre de liberté. Il admet concomitance ou accord entre ce qui se passe dans l'âme et dans le corps, par suite d'une disposition primordiale du créateur. Chacun des deux, dit-il, suit ses lois : l'âme agit librement ; le corps suit des lois nécessaires ; tous deux se rencontrent dans les mêmes phénomènes sans agir l'un sur l'autre. Mais qu'est-ce que cette rencontre qui a lieu en vertu d'une disposition primordiale, si ce n'est une sorte d'ordre qui exclut la liberté de l'homme? Leibnitz le sentit et il donna cette autre théorie : chaque substance est la cause immédiate et réelle de ce qui se passe en elle. Mais c'est là une exagération en sens contraire de la première. En effet il se passe en nous infiniment de choses dont nous ne sommes pas la cause volontaire. Tous les efforts de son auteur ne détruisent pas le vice radical d'une hypothèse née d'une mauvaise théorie. Quelque éloigné que soit Leibnitz de ce panthéisme qu'on a voulu voir de nos jours dans sa monadologie et dans d'autres idées qualifiées de *rencontres avec Spinoza*, il est moraliste très-imparfait. C'est qu'il est sous l'ascendant de *la fameuse Ethique*. Je n'en veux appeler, à titre de preuve, qu'à ce qu'il dit dans ses *Nouveaux Essais*. « La morale a des principes indémontrables, et un des premiers

et des plus pratiques, est qu'il faut suivre la joie et éviter la tristesse[1]. »

Ce principe, un des premiers, n'est autre que le principe fondamental de Spinoza.

3. — *Systèmes fondés sur la nature ou les rapports de l'homme.*

Ces systèmes sont en grand nombre.

On a dit : En déterminant la conduite générale de l'homme, on ne peut qu'admettre ce principe, vivre ou agir conformément à sa nature. Or les moralistes ont fondé sur ce principe toute une série de doctrines, les uns en s'attachant à la nature de l'homme prise dans sa personne seule, les autres en le suivant dans ses rapports avec la nature générale des choses, d'autres encore en le prenant dans ses rapports avec ses semblables ou avec la totalité des êtres moraux.

1) — *La nature rationnelle de l'homme.*

Chaque être doit aller à la fin pour laquelle sa nature est faite et qui résulte de sa constitution. Pour chacun le Bien est là. Ce qui nous distingue de tous les autres êtres qui nous entourent,

[1] *Nouveaux Essais*, p. 45, éd. Raspe, comparez avec la IIIe partie de l'*Ethique* de Spinoza.

c'est la raison, et si la nature de l'homme est essentiellement rationnelle, c'est son développement rationnel qui est sa vraie fin. Il est avant et après tout une intelligence dont le plus grand intérêt est la science, la connaissance, la vérité. Est donc bonne toute action qui réalise une idée vraie. Le Bien c'est le vrai. Agis conformément à la vérité ; ne mens pas par tes actions. Voilà notre grande loi. Que le premier auteur de cette formule soit Wollaston, qui la fait valoir dans son Ebauche de la Religion naturelle, ou qu'on doive la faire remonter jusqu'à Platon, qui proclame Bien suprême la vérité, l'idée ou la science, en l'un et l'autre cas, ce n'est pas seulement une maxime défectueuse, c'est une règle purement scolastique et stérile. Le Bien, si beau et si vrai qu'il soit, n'est pas le vrai, pas plus qu'il n'est le beau. Ces trois choses se distinguent si aisément et si parfaitement qu'une théorie qui les confond n'a besoin d'aucune réfutation : c'est une confusion.

On est arrivé dans cette voie à une formule moins heureuse encore, lorsqu'au lieu de s'attacher à la raison tout entière et de fonder la morale sur cette faculté si essentielle de l'homme, on a pris une nuance du rationnel, le raisonnable et le raisonné. En effet on a dit à l'homme : Fais ce qui est de toute prudence, ce qui est digne d'un être qui raisonne. Or, que la prudence soit

une vertu, une qualité très-essentielle, appelée à jouer son rôle dans toutes les actions de l'homme, personne ne voudra le nier. Elle est dans la morale ancienne, une des quatre vertus principales, mais elle n'en est pas la plus grande ni la plus essentielle. La morale scolastique, il est vrai[1], lui a gardé longtemps la place qu'elle occupe dans l'antiquité grecque, mais la morale chrétienne ne lui a jamais assigné ce haut rang, et la morale philosophique est d'accord à ce sujet avec la morale chrétienne. Ce n'est donc qu'à titre d'aberration qu'il faut signaler un Essai récent qui proclame la prudence, vertu fondamentale *au milieu des besoins et des énigmes du siècle*.

Fichte met aussi à la tête de la morale une conception toute spéculative. L'objet suprême de toute philosophie, dit-il, c'est le *moi*, et la plus haute idée qu'il nous soit donné de nous en faire, c'est celle du moi primitif et pur. Donc il faut disposer de notre liberté selon l'idée la plus haute de notre personnalité indépendante (Selbstaendigkeit). Nous ne pouvons pas atteindre à cette idéalité, cela est vrai, mais nous pouvons en approcher toujours plus, et indéfiniment. Or là est la vraie mission de la morale. Elle est la science de la régénération, comme dit le Christ, la science du

[1] V. La morale de Crusius, celle de Mosheim, de Miller, etc.

rétablissement de l'homme en sa condition primitive. — Et certes, il n'y a rien de plus grand, ni de plus vrai, que cette conception, si l'on y va jusqu'au bout : si l'on cherche à reconstituer ou à refaire l'homme tel qu'il est sorti des mains de Dieu. Toutefois, l'idée suprême qu'il faut mettre à la tête de cette science de restauration, ce n'est pas celle du moi. Le moi est un simple reflet du suprême ou de la perfection de Dieu : il n'est pas Dieu. C'est donc à l'idée de Dieu, c'est au type qu'il faut s'élever et non pas au reflet primordial du type seulement.

Mais alors, ce n'est pas la personnalité indépendante qu'il faut reconquérir, c'est au contraire le rapport primitif de la dépendance. Or, si c'est un rapport, ce n'est pas l'indépendance que la morale a mission de constituer. La conception du moi, au lieu d'établir le rapport qui fait la vie et la grandeur de l'homme, l'isole et le concentre sur lui-même. Elle rentre dans les systèmes égoïstes. Son égoïsme est d'une nature métaphysique, cela est vrai, mais au fond, il n'en est pas moins défectueux.

Tout système qui s'attache exclusivement au caractère rationnel de l'homme, sans tenir compte de même de ses autres facultés, mène à des formules qui, si belles qu'elles soient, manquent de profondeur et de vérité, autant que celles qui ne

tiennent compte que de l'activité seule ou de la sensibilité seule.

2) — *La nature sensible de l'homme.*

La nature sensible de l'homme se révèle en trois ordres de phénomènes qui se touchent mais se distinguent : le sentiment physiologique que nous appelons sensation, le sentiment éthique et le sentiment esthétique, qui ne sont pas des sensations. On a fondé des systèmes de morale sur chacun de ces trois ordres de phénomènes. Mais qu'on les prenne isolément ou dans leur ensemble, ils n'offrent qu'une base insuffisante : toute doctrine assise sur des faits incomplets, sur la nature tronquée, est plus propre à égarer qu'à conduire.

L'exemple des deux premiers sensualistes est instructif. Aristippe-l'Ancien et Aristippe-le-Jeune voulaient l'un et l'autre la fin morale de l'homme, le Bien. Mais ils ne voyaient le bien que dans le plaisir. « Le plaisir est bon en soi ; la douleur est mauvaise en soi; l'absence des deux, l'indifférence, est le sommeil de l'âme. La recherche du plaisir en tout et partout est donc la grande affaire. » — Les deux Aristippe demandaient la jouissance immédiate.

Epicure, moins sensualiste, voulait au moins [illegible]er son bonheur, ce qui range sa doctrine

dans une autre catégorie, ainsi que celle de son apologiste Gassendi.

Celle de Hobbes et de Shaftesbury, qui répétaient le principe d'Aristippe sous une autre formule, Est bien ce qui est agréable, est mal ce qui est désagréable, s'élèvent aussi à une autre classe, mais le second moins que le premier.

C'est sur Shaftesbury et sur son maître Locke, qui est aussi d'une autre catégorie, que les sensualistes issus de Condillac aiment le mieux à s'appuyer. Les sensualistes modernes sont allés bien au delà de l'un et de l'autre, confondus avec les matérialistes et les athées, ayant à leur tête Diderot, traducteur de l'ouvrage de Shaftesbury, Recherches sur la vertu; comptant dans leurs rangs l'auteur du fameux ouvrage des *Lois de l'Esprit*, et à leur queue d'Holbach et Lamettrie, dont les écrits offrent les conséquences extrêmes des principes les plus contestables. « *Mal moral*, s'écrie le chef Diderot, dans son Code de la nature, ce qu'on appelle ainsi, n'est rien aux yeux du Créateur; tout est dans la créature. De la part de celle-ci, rien ne peut offenser celui-là, rien ne peut l'exciter à ce qu'on appelle *la vengeance*. A ses yeux, tout est bon et sage. Rien ne peut lui déplaire dans son œuvre. Le mal tient aux changements de rapports auxquels nous expose notre nature. Le mal physique, c'est la maladie; le mal

moral, c'est le vol, le meurtre, l'abandon des siens. Dieu ne punit pas : il perfectionne ou anéantit. L'unique mobile de tous les actes de l'homme est le bonheur. Mais l'homme ne saurait être heureux sans la bonté et la bienfaisance. Cette bienfaisance mutuelle est la première de nos idées morales; elle est antérieure à l'idée de Dieu ; elle en est la source. Dieu est un être absolument bienfaisant et ne saurait nuire. »

Tous les moralistes, si hardis soient-ils, professent l'amour du bien. Les plus sincères partisans du sensualisme veulent le souverain Bien; seulement ils entendent sous le mot de *Bien* le *bonheur*, et on peut embrasser tous leurs systèmes sous un nom commun, l'*Eudémonisme*. Il n'est guère de doctrine qui ait plus de formes et des orateurs plus habiles à mêler les mots de souverain Bien, de Bien suprême et de bonheur au-dessus duquel il n'en est pas d'autre, du moins auprès duquel tout autre est secondaire; mais la recherche du souverain Bien les transporte de la région idéalement pure dans cette sphère où le sensualisme, dominant le spiritualisme, se fait le juge de ce qui est pour lui souverainement bon, et déclare bien suprême ce qui lui est souverainement agréable. Or on offre quelquefois, au nom de cette formule, une morale toute charmante, mais cette morale est bonne tout

au plus à mettre avec la dévotion aisée. D'autres fois on montre tout simplement le Bien suprême dans la jouissance commune, dans le plaisir des sens. Or, dès qu'on en vient là, on a un pied dans ce sensualisme grossier qu'on appelle *l'hédonisme*, *l'amour de la volupté*, cette vie en dehors de toute morale, qui se soutient tant que dure l'impétuosité des passions ou la fortune qui les alimente, mais qui s'évanouit bientôt pour ne laisser après elle qu'une âme abrutie dans un corps ruiné.

L'eudémonisme est donc, même dans ses formes raffinées, ce qu'il y a de moins pur, et il est, dans ses formes grossières, ce qu'il y a de plus dégradant en morale. Il n'est pas seulement une doctrine défectueuse, il met l'esprit sur une mauvaise pente, il le pousse à y avancer sans défiance, au nom d'un fait et d'un droit incontestables. Car l'amour du bonheur est une aspiration fondamentale de l'humanité : il est donc légitime. C'est pour cela qu'il a séduit Bossuet et Leibnitz. Mais si l'on parvient à se voiler ses vices, on ne réussit pas à les changer.

La sensibilité esthétique s'égare tout autant que la sensibilité physique, et a besoin d'une règle elle-même. Aimer le beau pour le beau, abstraction faite du bien, telle est sa formule suprême. Or cette maxime mènerait tout droit à des œuvres

fort dignes peut-être d'admiration sous le rapport de la forme et de l'exécution, mais fort immorales de conception et de tendance ou d'une influence désastreuse sur les sens et l'imagination.

Au premier abord, on dirait bien qu'il ne peut pas être question de fonder sérieusement la morale sur la nature esthétique de l'homme. Il n'en est pas moins vrai qu'un philosophe très-grave, qui jouit encore d'une grande autorité dans les écoles d'Allemagne, Herbart, recommande de faire de la moralité, comme de la beauté, une affaire de goût, et de suivre le *goût moral*. Mais soit paradoxe, soit conviction, c'est là certes un système peu digne d'un tel penseur. Car, comment se flatter d'asseoir une théorie sûre sur ce qu'on appelle le goût, Protée presque indéfinissable et insaisissable? Et comment faire, d'une doctrine qui n'est pas sûre, une doctrine permanente, obligatoire pour tous? Enfin, qu'est-ce qu'une morale qui n'a pas ces caractères, qui n'est qu'une affaire de goût individuel? Il est vrai que cela se voit; que ce système, qui n'en est pas un, a beaucoup de partisans; que beaucoup de gens ne se conforment aux règles de la morale qu'autant qu'elles sont reçues, et comme on se conforme à celles du goût; qu'il en est même qui attachent infiniment plus de prix à ne pas manquer à celles-ci qu'à ne pas manquer à celles-là :

mais du moins ils ne l'avouent pas. Cela se pratique, mais on n'en fait pas un système.

La définition empruntée aux stoïciens, Le souverain bien, c'est le *bonheur joint à la vertu*, jadis si admirée, n'est pas pure elle-même. La recherche du bonheur par la vertu mène à un bonheur qui n'est pas vertueux. Elle ne veut pas avant tout la vertu, elle veut avant tout le bonheur, et pour elle la vertu n'est le souverain bien qu'autant qu'elle mène au bonheur. Si elle n'y mène pas — or elle n'y mène qu'au dénoûment, et le dénoûment ne vient qu'à la fin — si elle n'y mène pas, on accepte ce qui y mène.

Tout est ambigu dans cette théorie dès que ce n'est pas pour le Bien qu'on aime le Bien, mais qu'on entend l'aimer pour le plaisir qu'il procure. C'est en cela que cette formule si belle n'offre pas de principe pur. Elle n'est pas entièrement fausse, puisqu'elle dit la vertu le Bien. Mais elle égare en transigeant avec les besoins et les appétits secondaires, avec les sens, avec les penchants et les passions, qui ne veulent se soumettre à la loi du bien que sous la réserve et dans la mesure d'un bonheur *sensible, immédiat*, allant de compagnie avec l'œuvre, la récompensant avec autant de largeur que de promptitude, nous empêchant de nous blaser, variant nos jouissances au gré de notre imagination, mettant

sans cesse, en place de celles qui ne nous plaisent plus, d'autres d'un nouvel et plus haut attrait.

Sans doute ce n'est pas ainsi qu'on débute, mais c'est ainsi qu'on finit. Tous ceux qui professent ce système, jurent par les principes et leur immolent la vie, passent des principes aux raffinements et finissent par la sensualité. J'en prends pour témoins les épicuriens primitifs et les épicuriens dégénérés. En effet, Epicure ne voulait comme but suprême que le calme de l'âme, l'absence des peines par la satisfaction des désirs légitimes et par la résistance aux autres. « Ce ne sont pas les plaisirs sensuels, disait-il, qui nous rendent heureux, ce sont la saine réflexion, le bon choix, l'éloignement de l'erreur. Ce sont les vertus qui donnent les vraies jouissances. » Mais bientôt, infidèle à ses idées et soumis à ses désirs, Epicure lui-même chercha le plaisir avant tout, et sa postérité ne demanda plus que le bonheur.

Il y a une place pour les jouissances matérielles, il y en a une pour les jouissances spirituelles, mais non pas au même rang. Et ni l'une ni l'autre n'est faite par nos désirs; chacune l'est par l'ordonnateur de toutes les existences, et est subordonnée à la loi qui en règle les fins et les rapports. Notre fin, c'est-à-dire le dessein pour lequel nous sommes appelés au lieu où nous figurons, c'est de faire ce qui est bien, parce que c'est

bien. Les jouissances et les intérêts sont des mobiles qui se mêlent du jeu, le provoquent, l'aident et le passionnent même. A ce titre elles méritent attention, mais ce sont des accessoires, ce ne sont ni des motifs, ni des buts, ni des moyens. Ce sont les conséquences naturelles de nos œuvres ; mais ce n'est pas pour qu'elles arrivent que nous agissons : c'est parce qu'il y a des devoirs à remplir, et qu'à l'état normal l'activité régulière est d'un attrait irrésistible, qu'on se meut.

3) *L'ensemble de nos facultés et de nos intérêts.*

On a senti qu'il y avait erreur manifeste à fonder la morale sur une nature humaine tronquée, sur un seul ordre de facultés ; on a proposé des doctrines assises sur toutes à la fois. La loi suprême de notre être, a-t-on dit, est d'aller à notre but. Ce but, c'est le développement modéré, mais complet, de toutes nos facultés. Examiner ce qui est en nous, ce pour quoi nous sommes faits, et ce qu'il nous est donné de devenir; en un mot nous concevoir dans notre réalité et dans notre idéalité, et aller à la conquête de celle-ci en vertu de celle-là, de toute la puissance de notre volonté, telle est à la fois notre obligation souveraine et notre suprême intérêt. Notre morale, c'est la cul-

ture harmonique de toutes nos facultés, de telle sorte que chacune d'elles arrive à son plus haut degré de perfection, et qu'elle aide, par cette élévation, à celle de toutes les autres. Comme formule générale, certes, en voilà une qui est préférable à toutes les précédentes. Elle est cependant fausse et impraticable aussi.

Elle est fausse. D'abord, quant au développement harmonique de l'ensemble de nos facultés, c'est une pure utopie. De même que nos facultés nous sont départies d'une manière inégale, leur développement, grâce à des circonstances dont nous ne sommes pas les maîtres et à des desseins providentiels dont nous ne sommes pas les juges, n'offre rien de symétrique ni d'harmonieux. Le monde est pour nous moins un théâtre où les choses s'accordent selon nos vues, qu'une lice où éclate sans cesse une opposition de forces limitées les unes par le jeu des autres. Si tout y est action, partout il y a réaction, partout lutte et combat, lumières et ténèbres, vices et vertus, joies et douleurs. L'antithèse est dans le monde physique, l'antithèse dans le monde moral ; l'un et l'autre pris en grand sont une autre antithèse. Le monde extérieur a prise sur toutes nos facultés par tous nos organes, et sa lutte contre le monde intérieur ou spirituel dure autant que notre existence présente. Si bien que, si l'on veut

y faire présider l'idée d'une harmonie comme loi suprême, il faut s'élever à celle des contrastes. Il y a plus ; en faisant de chacun le centre ou la source de sa morale, ce système créerait une science morale qui deviendrait toute personnelle, et qui serait, d'une application très-difficile.

Elle est impraticable. En effet, à quel âge faudrait-il faire remonter la première conception de notre idéalité ? A l'âge de raison? Soit. Cette conception arrêtée, est-ce une fois pour toutes, pour une période déterminée ou pour un temps indéterminé ? Ni l'un ni l'autre, puisque nous changeons sans cesse. Il faudra donc non-seulement une morale pour chacun, mais pour chacun autant de morales qu'il comptera de jours dans sa vie, à partir d'un moment donné[1].

On l'a senti, et on a dit que c'est dans notre intérêt suprême, que ce n'est pas dans le développement harmonique de nos facultés qu'il faut chercher le principe d'une saine morale. Mais l'homme, un des chaînons du monde moral, n'en est pas le centre, pas plus qu'il n'est la mesure de l'univers, comme on le voulait, μέτρον τοῦ παντός.

Pour donner enfin au même système une formule qui fût à l'abri de tout reproche, on a dit : Recherche l'intérêt humain bien entendu, bien

[1] Ce système est de Reinhold fils.

complet, suprême. Mais dans un monde qui embrasse tous les êtres moraux, l'intérêt d'une classe ou d'une race ne pouvait devenir une loi universelle. L'intérêt, c'est-à-dire l'égoïsme, n'est une règle de conduite ni pour une race ni pour un seul être. On dit à la vérité, intérêt bien entendu, et sans nul doute ce mot peut se prendre dans le sens le plus sublime tout aussi bien que dans le sens le plus ordinaire; mais il n'est jamais permis à un être qui appartient à l'ordre moral du monde de substituer son intérêt spécial à la loi divine qui le gouverne. Ni l'intérêt de l'homme, ni celui de l'ange, ne saurait devenir la règle de tous. La morale est fondée sur des rapports universels, ceux du monde moral, y compris Dieu, qui en est la loi et le législateur. C'est d'ailleurs une contradiction, dit Kant, de prescrire à l'homme le devoir d'appliquer à son bonheur toutes les facultés dont il est doué : ce qui se fait d'instinct et ce que chacun veut nécessairement, ne doit pas être classé comme un devoir*.

L'intérêt de l'homme pris dans tous ses rapports, avec sa famille, sa patrie, l'humanité, la divinité, a trouvé des défenseurs habiles. Il y a harmonie, ont-ils dit, entre les tendances primi-

* V. Kant, *Méthaph. der Sitten*, page 220.

tives de notre nature, l'intérêt bien entendu et la loi morale, et il n'y a pas une vertu qui ne trouve un auxiliaire dans la passion et dans l'intérêt bien entendu *.

Mais on a beau faire, sous quelque forme que l'intérêt se montre, que ce soit avec ces déguisements ou avec la franchise qu'il affecte dans les systèmes de Hobbes et de Bentham, il n'est pas plus une source de principes purs ou de règles du beau moral, que ne l'est le bonheur ou le bien-être, dont il n'est que l'écho. Il faut le dire, ce point de vue égare encore plus que celui du bonheur. Au dévoûment qui est la vie de la morale, il substitue l'égoïsme, qui en est la mort. Il y a dans l'ordre moral une place pour tous les intérêts vrais et purs; mais ce n'est ni la première, ni la seconde. Et où serait la vertu, si nous ne faisions œuvre que dans notre intérêt? Que serait en ce cas la loi morale? Des moralistes, d'ailleurs très-distingués, parlent peut-être sur cette question avec trop peu de sûreté. Car la théorie de l'intérêt rend la vertu impossible; en la changeant en une arithmétique, en une simple règle de trois, on la tue. Ce n'est pas l'homme isolé, c'est l'homme pris dans ses rapports avec la nature qu'il faut avoir en vue, pour lui enseigner

* Jouffroy, *Cours de droit naturel*, I, page 59.

sa conduite, dit une autre classe de doctrines, et il faut les examiner à leur tour.

4) — *L'homme dans ses rapports.*

Ces systèmes se montrent moins bornés que les précédents. Ils considèrent que ce qui fait ou la gloire ou le bonheur de l'homme dans un moment et dans des circonstances données, peut ne faire ni l'un ni l'autre à jamais; que la mission d'un être lié par toutes ses facultés à toutes les existences ne peut être ni individuelle ni personnelle seulement; que de toute nécessité elle est universelle ou engagée dans la marche générale des choses. La morale, qui veut être la science complète de la conduite, doit donc prendre un vol plus élevé. Elle doit consulter les rapports de l'homme avec la nature générale des choses, avec ses semblables ou avec la totalité des êtres. Et plus justes, ces points de vue enfantent des systèmes plus vastes. Mais s'ils touchent de plus près à la vérité dans quelques-unes de leurs formules générales, ils s'en éloignent dès qu'ils en viennent aux règles spéciales. On va le voir.

L'homme dans ses rapports avec la nature.

On a dit d'abord que, pour bien faire, il suffit

de se conformer à la nature et de se mettre d'accord avec ses lois.

Mais quelle est la nature et quelles sont les lois qu'on entend ?

Les cyniques ont dit les premiers, *Il faut vivre conformément à la nature.* Mais au lieu de bien définir ce que la nature doit offrir à l'homme ou à ses vœux, et ce qu'elle doit refuser à ses désirs ou à ses passions, ils ont insisté avec une telle exagération sur l'esprit d'économie qui règne dans ses largesses et sur le mérite de l'abstention que la privation des plaisirs les plus légitimes, l'immolation des sentiments les plus naturels, est devenue le principe suprême, la vertu fondamentale.

Plus philosophes que les cyniques, les stoïciens se sont attachés à corriger ces maximes et à démontrer, qu'une vie conforme à la nature doit être à la fois d'accord avec la nature en général et avec la nature de l'homme en particulier [1].

Mais ils ont à leur tour exagéré en venant à déterminer l'une et l'autre. Cléanthe seul a vu que, pour expliquer la nature, il faut s'élever au-dessus d'elle, à son principe et à sa loi. Dieu est la force et la loi de la nature, a-t-il dit dans un hymne célèbre, et qui peut être authentique [2]. Mais, loin de suivre cette idée, c'est à la re-

[1] Chrysippe ap. Diog. Laert., VII, § 89, 87.
[2] Diog. L. ibid. — Stob. *eclog. eth.* II., page 134.

cherche du bonheur que les meilleurs des stoïciens se sont attachés, du moins ont-ils voulu le bonheur de même que le bien, erreur qui perd les plus pures théories. L'enseignement des principaux chefs de cette école si sérieuse atteste que, tous, ils se sont attachés, quant à la nature de l'homme et au jeu de la vie humaine, à une fausse idéalité et à une grossière erreur. Ils en ont dit de fort belles choses depuis Zénon, mais toutes exagérées. Voyez leurs maximes les plus saines. « La vertu est l'unique bien.» — Non, elle n'est ni le bien suprême, puisqu'elle n'est pas en Dieu, ni le seul, puisqu'il en est d'autres, supérieurs et inférieurs. — « Tout le reste est indifférent. » — Non, car le mal ne l'est pas. « — Le bonheur est dans les jouissances que donne la perfection. » — Oui, le bonheur des parfaits, non, celui des autres. — « Le bonheur est dans la paix de l'âme, dans le calme des sens, dans l'absence des émotions qui troublent, dans le gouvernement ferme de toutes les passions, dans leur soumission absolue à la raison. » — Oui. Mais prétendre pousser cette soumission jusqu'à l'anéantissement, c'est chercher le bonheur dans la mort de la sensibilité, en d'autres termes, c'est le tarir dans sa source, car c'est dénaturer l'âme. L'homme sans passions, sans émotions, est une momie; et pour faire son œuvre, il lui en faut de fortes et de vives.

Ni le bonheur, ni la vertu ne sauraient exister sans le sentiment que veut la nature. Le bonheur, ce sont les grandes joies, c'est-à-dire les vives émotions ; la vertu, ce sont les grandes choses faites au nom des grandes passions, la plus grande, l'amour de Dieu, à leur tête. Ce qui fait le charme et la gloire de la vie, c'est précisément ce qui agite et ce qui trouble la raison obéissant à la loi. Or c'est à ce trouble que le stoïcien prétend mettre fin et, loin de vouloir se conformer à la nature, il veut en faire abstraction. La vertu n'est pas l'ἀταραξία, le bonheur n'y est pas davantage. Loin de le donner dans l'impassibilité absolue, la recherche des jouissances de la vertu jette les âmes généreuses dans ces rigueurs et ces tristesses desséchantes qui ont toujours caractérisé le stoïcisme : quant aux âmes faibles, brisées dans une lutte inégale contre la nature, elles succombent à la tentation et, pour ne pas renoncer au bonheur, elles renoncent à la vertu.

L'homme dans ses rapports avec ses semblables.

Un adversaire ingénieux de Hobbes, Cumberland, fit ressortir la bienveillance comme le sentiment moral par excellence, comme le principe du système le plus propre à donner à l'homme une opinion meilleure de lui-même et à ses actes une

direction plus noble. Montrer que c'est à la fois son penchant et son devoir d'aimer son prochain et que tout le genre humain est notre prochain. c'était d'ailleurs rentrer dans les préceptes comme dans l'esprit de l'Evangile. En effet, la bienveillance universelle, c'est la charité chrétienne sous un autre nom, c'est la vraie source de cette belle maxime : Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. Car traduite en style positif, cette maxime dit en réalité : Fais aux autres ce que tu souhaites qu'ils te fassent. De cette sorte. le système de la Bienveillance universelle, fondé sur le sentiment humain par excellence, l'est encore sur une maxime chrétienne par excellence. C'est par ces diverses raisons qu'il séduisit beaucoup de monde quand il fut exposé selon son principe, ses conséquences et ses applications. par Adam Smith, le plus éloquent de ses apôtres. dans son bel ouvrage, *Théorie des sentiments moraux*. Mais ce système si ingénieusement exposé, si savamment développé, par une âme aussi honnête, d'un sens pratique aussi pur, d'une autorité si haute, est-il vrai ? Rien de plus séduisant. Un penchant de sympathie quelconque pour nos semblables se découvre assurément en notre sein: Leur personne nous intéresse, leur situation nous touche, leur destinée nous émeut, leur peine nous afflige, leur joie nous réjouit. A la vue de ce qui

leur arrive, nous passons parfois comme en leur lieu et place, éprouvant ce qu'ils éprouvent, désirant soulager leurs peines et jouissant de leurs plaisirs, sans avoir d'autres motifs que nos inclinations naturelles. Toutefois, il faut bien le dire, cette sympathie n'est en son principe qu'un simple mouvement d'instinct. Il peut aller loin et nous attacher vivement à ceux de notre espèce; sans se borner toujours à eux, il peut nous mener à la plus grande exaltation, à l'enthousiasme qui inspire les actes les plus sublimes. Toutefois, s'il peut devenir une vertu ou une disposition d'âme très-morale, il n'est pas en son origine une bienveillance morale. Ce n'est qu'un accord naturel entre nous et les êtres qui nous ressemblent ou même d'autres; ce n'est qu'une disposition innée à nous mettre en harmonie avec eux, à imiter ce qu'ils font et à sentir ce qu'ils sentent. C'est à ce point un simple instinct qui nous porte à nous mettre à l'unisson d'autrui, que bien des fois on fait ce que font les autres, tout naturellement, sans autre motif que le penchant de faire comme eux; que bien des fois, même en ayant l'air d'agir moralement, nous n'agissons qu'instinctivement. Que de gens qui font l'aumône uniquement par la raison qu'ils la voient faire, sans charité, comme sans ostentation! De trente personnes qui donnent, quinze au moins ne donneraient pas si

elles ne voyaient pas donner : preuve évidente qu'il n'y a pas là de sentiment éthique ; que ni l'intention, ni l'acte n'offrent le caractère du mérite ou du démérite ; que ce qui a lieu est un mouvement d'imitation instinctive et non pas une œuvre de sentiment véritable. Pour que cette sympathie naturelle, qui n'est qu'un instinct plus ou moins puissant, plus ou moins prompt à se développer, un penchant, une inclination morale plus ou moins susceptible de devenir une qualité, en devienne une, devienne de la bienveillance, il faut qu'au nom d'une idée pure, d'une noble émotion et d'une affection généreuse, elle subisse une transformation intime. Cette transformation est naturelle et par conséquent facile. Nous sommes très-susceptibles du plaisir d'aimer nos semblables comme des frères, de nous sentir heureux de leur bonheur et malheureux de leurs chagrins, en un mot, de nous réjouir et de nous affliger avec eux, comme nous voulons qu'ils s'affligent ou se réjouissent avec nous. Mais, si morale que soit cette sympathie, c'est une bien faible base qu'elle prête à la science. Car si ce sentiment se trouve dans certaines situations et chez beaucoup d'individus, il n'est pas universel. En mille occasions on ne rencontre à sa place que de l'antipathie, de la malveillance, sentiments tout aussi réels que les autres. D'ordinaire plus voilés, ils sont toujours

vifs. L'envie et la jalousie, c'est-à-dire un dépit profond à la vue du bonheur d'autrui et une sorte de plaisir insensé mais vrai, si dissimulé qu'il soit, à la vue de leur malheur, jouent dans nos sentiments un rôle plus considérable encore que les affections bienveillantes. Cette affligeante observation, rendue d'une manière si piquante dans une des maximes les plus connues de La Rochefoucauld, est malheureusement plus ancienne que lui. C'est donc précisément par la raison que ce système ne prend pas l'homme sensible dans tous ses rapports avec ses semblables, qu'il est à la fois un des plus séduisants et des plus faux. Séduisant, en ce qu'il repose sur un des sentiments les plus nobles, faux en ce que ce sentiment est trop faible, trop douteux et trop peu dominant pour servir de base à toute la morale.

En effet, non-seulement il fait défaut dans les rapports où il ne devrait jamais manquer, mais souvent c'est tout le contraire de ce qu'il fallait qu'on rencontre. Aussi, proclamé en son temps le système de morale par excellence, et vanté par ses amis avec le désir sincère de le faire adopter par l'humanité comme par la science, il ne compte plus aujourd'hui que bien peu de partisans, s'il en compte.

Deux publicistes célèbres, Puffendorf et Grotius, ont essayé de ranger toute la morale sous le prin-

cipe de la *sociabilité*, et ce principe joue un certain rôle dans les ouvrages de droit public des deux derniers siècles, si secondaire, si essentiellement politique qu'il soit.

Un disciple de Leibnitz a fondé un système sur nos instincts de sociabilité et de sympathie universelle, combinés avec nos instincts égoïstes. Wolff, dont la morale forme cinq volumes in-4°, tire ses amples développements du double principe du *Bien personnel*, qui est la perfection de l'être humain, et du *Bien commun*, qui est la perfection de tous les êtres de notre espèce. Il appelle ces deux Biens le *Bonum suitatis* et le *Bonum communionis*. C'est sous une autre forme la doctrine de l'intérêt, propre et général. Un moraliste moderne, Hermès, a donné cette conception sous une formule plus belle : Réaliser en soi et dans autrui la dignité humaine selon son expression la plus pure.

Cette formule fut inspirée par une observation de Kant, une distinction ingénieuse entre la valeur relative des œuvres et la pureté des motifs ou la dignité intérieure. Dans l'empire des buts, dit-il, tout a son prix ou sa dignité*. Et cette pensée est devenue le sujet d'un discours admirable de Reinhard, le moraliste; mais il ne faut pas faire dépendre la morale des notions plus ou moins

* Kritik der praktischen Vernunft, page 59.

justes que la raison, celle de chacun ou de celle de tous, pourra se faire de la dignité humaine, car cette dignité est susceptible d'une infinité de portraits, et le plus parfait toutefois n'en serait encore qu'un idéal humain, un idéal dont la réalisation ne serait que celle d'un intérêt humain. Or l'intérêt de l'homme est une mauvaise base pour une morale universelle.

7) — *L'homme dans ses rapports avec l'universalité des êtres moraux.*

La plus imposante des formules présentées sur les rapports de l'homme avec l'universalité des êtres moraux, c'est celle de Kant : « Agis de manière que la maxime de ta doctrine soit digne de faire loi dans le monde moral. »

Ici, on le voit, il ne s'agit plus d'un intérêt, ni de celui d'un être, ni de celui de tous; il s'agit d'une loi et d'une loi digne de tous, mais à faire par chacun. En effet, selon Kant, il est de l'essence même d'un être raisonnable de se la faire, de puiser en lui-même les motifs de sa détermination. Quiconque a de soi-même la notion d'un être raisonnable et libre ne peut accepter qu'une loi conforme à cette notion. Or une loi n'étant pas personnelle, mais étant générale au contraire, celle d'un être raisonnable et libre sera nécessairement générale.

Elle sera la loi de tout autre qui lui ressemble : ce sera une loi universelle. C'est un des caractères nécessaires de la loi ou du devoir, d'être universel ou de pouvoir être conçu par la raison comme obligeant tous les êtres raisonnables possibles. Un être raisonnable, une véritable *cause*, est une *cause libre* et intelligente. Pour devenir motif d'action légitime et naturel d'un tel être, il faut qu'une chose soit universellement bonne et universellement obligatoire. Il est bien constant que l'homme est sollicité par l'intérêt personnel, par le goût du plaisir, par des mobiles divers: mais ce ne sont pas là pour un être doué de raison des motifs légitimes, ayant un caractère obligatoire. On ne saurait donc les ériger en maximes dignes de gouverner la conduite de tous ; tandis que ce qui a ce caractère, au sens de l'homme qui consulte sa raison pratique, est obligatoire. Il n'y a de moral que cela. Une loi donnée à notre raison par un autre que nous, une loi *externe*, peut être morale par hasard, mais elle ne l'est pas nécessairement. Nulle loi, si elle n'est pas la loi de notre raison, n'a pour nous force obligatoire. C'est là notre *autonomie*, et ce que notre raison proclame comme une loi est un *impératif catégorique*, doit être écouté d'une manière absolue. Nulle autre ne peut l'être, puisque toute autre est de l'*hétéronomie*. Et non-seulement la raison,

souveraine de droit divin en morale, est sa propre législatrice, trouvant en elle-même les lois nécessaires à sa conduite, mais les lois qu'elle impose à la volonté sont universelles et absolues.

Il y a dans cet ordre d'idées une vérité incontestable, celle que l'homme trouve en son esprit des règles de conduite qui sont pour lui des lois. Mais si l'ensemble de cette théorie n'est pas essentiellement faux, du moins elle est incomplète et ne repose au fond que sur une grande erreur : Car si l'homme reconnaît en lui-même des lois éthiques, très-aisément ou à la suite d'une certaine attention, rien ne l'autorise à en inférer qu'il les a faites ou qu'il les décrète à mesure qu'il les constate. Sa découverte n'est pas pour lui une autorisation de se dire son propre législateur : dans un monde où nul n'est son auteur, nul n'est son législateur. L'homme n'est pas le sien. Loin de là. Si les lois morales se présentent les mêmes à tous les esprits, comme ce système l'affirme, afin de pouvoir les proclamer bonnes, c'est qu'elles ne sont la création d'aucun ; c'est qu'elles sont imposées à tous par une intelligence supérieure à tous. Nul ne peut donner ce qu'il n'a pas. Or ces lois sont absolues. Un esprit absolu a donc pu seul les donner aux esprits finis. Etre fini, tout ce que l'homme peut de lui-même, c'est de reconnaître comme universelles celles que

l'intelligence suprême a établies. Il ne peut pas les concevoir autrement qu'obligatoires pour tous; mais il n'y a là qu'un simulacre d'autonomie.

Kant a donc parfaitement tort de combattre ce qu'il appelle « l'hétéronomie, » comme contraire à la dignité humaine et à la moralité pure, car c'est l'autonomie qui est un vain simulacre. Et quoi de plus étrange que d'admettre, dans un monde de création divine, un être ou une race d'êtres à qui serait délégué le mandat, non-seulement de se faire à eux-mêmes une loi servant de règle à leur conduite, mais servant encore de loi à toutes les autres races morales de l'Univers? Ou l'auteur de toutes les aurait créées toutes de telle sorte qu'elles ne pourraient la faire mauvaise, même le voulant, et dans ce cas ce ne seraient que des races d'automates ; ou bien il leur eût donné la liberté de la faire bonne ou mauvaise, et dans ce cas il les livrait à des chances cruelles.

Poser l'homme infaillible, c'était l'égaler à Dieu; le poser faillible et législateur suprême, c'était impossible : aussi Kant ne lui donna ni l'une ni l'autre de ces épithètes; et s'il creusa avec perspicacité et profondeur, s'il apprécia beaucoup ce qu'il découvrait ainsi, l'illustre moraliste n'eut pourtant jamais de sa formule une opinion aussi favorable que de son principe. Il en donna successivement plusieurs rédactions différentes et

après avoir dit d'abord : « Agis selon la maxime dont tu désires qu'elle devienne loi générale ; puis, agis, comme si ta volonté devait, par toutes ses maximes, être la législation universelle ; ensuite, agis de manière qu'en ta personne et en celle d'autrui, l'humanité te soit toujours un but, jamais un moyen, — il finit par dire avec moins de netteté et plus d'ambition, Agis, comme si, par tes maximes, tu étais législateur dans l'empire des buts [1].»

En vérité il ne se conçoit rien de plus étrange que les distractions d'un grand homme. Que l'empire des buts soit l'ensemble des êtres raisonnables, le monde intelligible, comme Kant nous dit d'abord, ou qu'on entende par cet empire, comme il dit plus loin, « la liaison systématique de différents êtres moraux par des lois communes, » comment, dans cette haute sphère, poser l'homme, non pas en membre soumis, mais avec des prétentions législatives? Sans contredit, c'est l'élever à une hauteur toute merveilleuse que d'en faire un législateur dont la volonté idéalement pure devient la norme absolue du monde moral, mais cette doctrine n'est pas comparable au stoïcisme sous le rapport des principes que celui-ci nous offre sur le bien suprême, sur le

[1] Kritik der practischen Vernunft, p. 59-70. Ed. Hartenstein.

bonheur donné par la vertu, ou sur la paix de l'âme, quoiqu'elle le laisse derrière elle comme analyse de la loi morale. Elle reçoit, à la vérité, sous la plume d'un l'illustre disciple une sorte de consécration religieuse. « En effet, » dit Fichte en se référant à cette théorie de l'empire des buts, « tous les êtres libres doivent avoir le même but, afin qu'il n'y ait pas contradiction et oppression réciproque dans les moyens qu'ils emploient pour réaliser leurs desseins individuels. Et comme la réalisation harmonique des vues générales n'est possible qu'autant que tous ceux qui y travaillent partent des mêmes principes, une association spéciale, essentiellement éthique, est instituée pour rendre obligatoire l'œuvre d'universelle harmonie : cette association morale, c'est l'Eglise. » Toutefois, si pure et si universelle qu'elle paraisse, la formule de Kant, élaborée avec tant de soin, prise à la lettre, serait trop ambitieuse et pécherait essentiellement contre celle qu'elle rappelle involontairement : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse. » En effet, elle aspirerait à faire la loi à autrui, à tous. Et puisqu'elle a l'air de ne pas tolérer qu'au monde entier il y ait une loi supérieure à celle de la raison de l'homme, qui doit régner absolue dans l'empire des buts, elle serait aussi fausse qu'ambitieuse, déduisant d'une pensée indivi-

duelle des prétentions d'universalité et d'autorité que rien ne justifierait. Pour faire, de la raison pratique ou du sens moral qui se reflète dans l'humanité, la raison universelle, il faudrait au moins la démontrer suprême. Or chercher dans des conceptions ou dans des actes où il n'y a rien d'absolu, le principe suprême, est une pensée fausse, et vouloir imposer cette conception à la totalité des êtres moraux comme une règle universelle, c'est évidemment élever une prétention qui dépasse nos droits comme nos moyens.

Aussi ne faut-il pas prendre la formule au pied de la lettre. Un penseur aussi exact n'a pu concevoir l'idée de faire sérieusement de l'homme, au nom de sa raison pratique, un membre du corps législatif du monde; mais il voit juste si sa pensée véritable est d'astreindre l'homme à des maximes conçues comme s'il aspirait à devenir le législateur du monde. Au fond le subtil moraliste sait fort bien qu'il y a une législation toute faite. C'est ce qu'il indique lui-même quand il dit : la formule de l'impératif catégorique peut aussi se rendre en ces termes, *Agis d'après des maximes qui se puissent en même temps avoir elles-mêmes pour objet comme lois universelles de la nature.* Et tel est le sens sérieux de sa formule. Ce qu'elle offre de vrai, c'est le sentiment d'une loi universelle et suprême, dictée par l'idée ou le principe du souverain Bien.

Mais si la formule en devient meilleure, c'est sans devenir bonne. Substituez à la *nature* le monde moral, car c'est là l'empire des buts ; remontez au principe du monde moral et à son législateur, et elle sera bonne. La loi n'est pure que prise à sa source, en Dieu lui-même. Elle est inséparable de lui. Elle n'existe pas ailleurs ; elle se reflète dans notre raison, mais unie à Dieu, car elle n'est pas indépendante. La vérité n'est que dans cette union. Nous ne dirons pas qu'en dehors il n'y a qu'erreur, mais nous dirons qu'il y a erreur. Abandonnée à elle seule, la raison, si ferme qu'elle soit, si pure et si vigilante, est aussi facile à égarer que la sensibilité livrée à elle seule. On l'a vue se perdre en renonçant à cette doctrine de l'union, et se perdre précisément dans l'école si morale de Kant. Dans cette école qui fonde toute sa théologie sur la morale, qui n'admet pour l'existence de Dieu que la preuve morale, qui la proclame irréfutable, un moraliste des plus estimés d'ailleurs est venu proclamer la séparation de la morale d'avec l'idée de Dieu et dire que la vertu la plus pure doit être athée [1].

[1] Heydenreich, Briefe über den Atheismus. Leipz. — 1796.

4. — *Systèmes fondés sur la théorie du souverain Bien prise en sa source, l'être moral par excellence.*

Le vice radical de tous les systèmes qui précèdent, c'est de faire abstraction, dans la science des principes éthiques, du principe suprême.

En effet, fonder des systèmes sur la raison, le sentiment, l'intérêt, la nature de l'homme, ses rapports ou les rapports de tous les êtres moraux, moins celui qui est leur raison d'être, Dieu, c'est concevoir un monde moral sans chef moral, une science *athée*. Et cela est d'autant plus étrange que, loin de trouver parmi ces moralistes un seul athée, on y voit des penseurs, Kant à leur tête, qui n'admettent l'existence de Dieu qu'en vertu de la raison pratique, ou forcés par des preuves morales.

L'exclusion du principe suprême se conçoit dans une morale athée. Et qu'en faire dans une science qui veut « que l'état de l'avenir se compose d'athées, vu qu'à l'avenir l'homme doit, avec conscience, faire de sa nature à lui la loi, le but et la mesure de sa morale comme de sa politique; qu'en morale l'homme n'en appelle qu'à lui-même et à son prochain, et la distingue ainsi de la religion, qui en appelle à un autre; que quiconque aime un Dieu ne puisse plus aimer un homme,

et quiconque aime un homme ne puisse plus aimer un Dieu [1]—qu'en faire dans cette morale-là?

Mais partout ailleurs l'exclusion de Dieu est un non-sens. Ecoutons Platon sur le principe de toute morale.

« Les maux, dit Socrate à Théodore, environnent nécessairement la nature mortelle et ce lieu (cette terre) ; c'est pour cela qu'il faut essayer de fuir d'ici là haut au plus vite. Or la fuite, c'est la ressemblance avec Dieu autant que possible, et cette ressemblance, c'est de devenir juste et saint avec intelligence... Dieu n'est injuste en rien et d'aucune façon ; il est au contraire tout ce qui est le plus parfaitement juste, et rien ne lui est plus semblable que celui qui est devenu parfaitement juste... Aussi est-ce vraiment à cela que tient la dignité d'un homme : il n'en est aucune dans la nullité, la lâcheté. La connaissance de cela est sagesse et vraie vertu ; la non-connaissance : grossièreté et méchanceté évidente [2]. »

Telle est à la fois la formule philosophique la plus ancienne et la plus développée de la vraie théorie, et telle est la substance de toute la morale de Platon. Il serait difficile de dire avec plus de force et de raison, que le souverain Bien, la perfection morale en son idée et en son essence,

[1] L. Feuerbach, über den Atheismus.

[2] Theaetet., Plat., Opp. ed. Bip., t. II, p. 2 et 121.

ne se trouve qu'en Dieu ; qu'on ne peut pas séparer la vertu de Dieu. Et auprès de ce système si fortement esquissé dans quelques propositions qui en déploient l'idée fondamentale, s'évanouit réellement toute doctrine assise, soit sur notre raison à nous élevée à l'état de raison universelle, soit sur notre nature morale à nous élevée à l'état de type, soit sur notre éducation, nos institutions et nos lois nationales élevées à l'état de règles du juste, soit sur les rapports nécessaires de toutes choses élevés à l'état de lois obligatoires pour toutes les volontés, soit enfin sur nos intérêts, nos goûts, nos affections, nos aspirations ou nos prétentions quelconques. Il n'est qu'un Bien, qu'un parfait, qu'un type : n'est vertu que ce qui lui ressemble.

En effet, si la morale athée se conçoit dans un penseur athée, elle n'est plus qu'une distraction inexpliquée dans un moraliste qui professe le théisme; et plus on examine la théorie qui met le principe suprême à la tête de la science du Bien, plus on se persuade qu'il n'y a de philosophique, de légitime devant la raison, que celle-là. Les systèmes fondés sur cette théorie sont d'accord sur ce principe : l'idée du souverain Bien prise dans l'être qui en est la source, le principe et le type. C'est sans contredit l'idée la plus élevée de toutes ; il faut donc la prendre dans le suprême,

et il n'y a pas moyen d'aller au delà ni de rester en deçà. Mais n'est-ce pas aller trop loin, et peut-on donner sa confiance à cette conception?

C'est ce que les systèmes auxquels elle sert de base doivent montrer. Simples comme tout ce qui s'élève au suprême, ces systèmes ne sont qu'au nombre de trois, ou plutôt ce ne sont que trois formules différentes d'un même principe, l'une plus philosophique, l'autre plus théologique, la troisième plus mystique. En effet, selon que le Bien est présenté à notre pensée comme pensée suprême, ou à notre volonté comme volonté absolue, ou à notre amour comme amour souverain, nous sommes conduits de conséquences en conséquences à trois systèmes fortement nuancés.

Les voici.

1) — *Dieu type du Bien.*

Le premier procède très-rationellement : Point de bien secondaire, point de principe secondaire, nous dit-il. Est seul principe souverain, le Bien absolu. Donc Dieu et le souverain Bien sont un pour la raison. Ce qu'elle entend par *souverain Bien*, ce n'est pas seulement ce qui est souverainement bon, c'est l'Être dont la pensée est la loi des lois et dont la volonté, l'impératif catégorique de l'Univers, gouverne la totalité des êtres sur la totalité des sphères.

Quiconque ne s'élève pas jusqu'à lui n'a pour morale qu'un écho, qu'une image : car est oracle et type du Bien absolu celui qui seul est absolu. Il n'y a de philosophique que ce point de vue, disions-nous ; il n'y a que là satisfaction pour tous les besoins de la raison, car il n'y en a pas là où elle est réduite à se prendre elle-même pour ce qu'elle n'est pas. Il n'y a que là solution pour toutes les grandes énigmes de la vie, ses joies et ses peines, ses mécomptes et ses espérances ; car, là où la destinée est conduite par celui qui est la pensée et la volonté éternelle, il est tout simple que sa loi ait une sanction finale et que la résignation ou le sacrifice trouve une équation suprême.

C'est donc à juste titre qu'on considère comme essentiellement philosophique ou purement rationnel le système du Bien absolu, compris comme pensée divine réfléchie dans la pensée humaine. Et ce système est complet, si la pensée de Dieu est entendue comme essence ou comme nature de Dieu. Il serait incomplet, au contraire, si l'on ne s'attachait qu'à un acte de l'intelligence divine, c'est-à-dire si l'on se bornait à prendre le souverain Bien dans le sens abstrait d'une conception à laquelle pourrait succéder une autre conception. Car, fût-elle plus parfaite encore que la précédente, elle la modifierait, et la loi suprême est

immuable de toute nécessité. Il faut par conséquent qu'elle soit l'essence même du principe suprême et absolu.

2) — *La volonté de Dieu.*

La deuxième expression de ce système est aussi rationnelle que la première; elle passe pour l'être moins à cause de ses formes. La volonté de Dieu est la loi morale du monde, dit-elle : La volonté de tout être moral étant l'image de la volonté divine, cette volonté est pour lui la meilleure règle de conduite ; car en Dieu est à la fois la source de toute moralité, la raison qui oblige et l'autorité qui juge.

Ce système a été développé sous bien des formes. La plus philosophique de toutes est de Crusius, le meilleur de ses interprètes et un des adversaires les plus notables de Wolf[1]. Cette formule, parfaitement déduite d'un principe bien développé, est longue : « Fais, par obéissance envers l'ordre de ton créateur, qui est ton maître naturel et nécessaire, tout ce qui est conforme à la perfection divine, à la perfection essentielle de ta propre nature et de toutes les autres créatures, ainsi qu'aux rapports qu'il a établis entre les choses; et évite le contraire. »

[1] Anweisung vernünftig zu leben. — Leipz. 1744.

Comme formule cela est trop compliqué, trop plein ; cela embrasse, outre la théorie du souverain Bien, celle qui se fonde sur des rapports et celle qui se fonde sur la nature humaine. Il est donc nécessaire, pour faire accepter cette doctrine, de lui donner une formule moins allongée. Mais comment choisir une doctrine meilleure ? La philosophie et la religion sont d'accord sur le principe, que Dieu est le type de la perfection morale. Si Dieu, qui est l'être moral par excellence, a eu nécessairement des buts moraux en créant le monde, sa volonté est nécessairement la règle de la nôtre. Ce principe, très-rationnel, les moralistes nous l'ont donné sous cette formule plus concise : *Rechercher le Bien, qui est la volonté de Dieu*, formule qui équivaut à celle-ci : *Faire le Bien, parce que telle est la volonté de Dieu.*

Mais on repousse toutes les formules quelconques de ce système. Il s'agit de buts moraux, dit-on ; il faut pour les remplir des êtres moraux, c'est-à-dire libres ; or une volonté, une loi divine qui vient à s'imposer, détruit avec la liberté la moralité elle-même. On ajoute, que ce système n'est pas d'accord avec le principe le plus rationnel, le plus inaltérable et le plus incontestable ; qu'il faut rechercher le Bien absolu pour l'amour de lui-même sans aucune autre considération ; que la volonté divine est plus qu'une con-

sidération, que c'est un impératif catégorique incompatible avec le nôtre. Aux yeux de la philosophie autonome, dont nous venons de citer l'interprète le plus illustre, c'est là un défaut radical. C'est l'hétéronomie la plus caractérisée. Elle pèse sur la volonté humaine au nom d'une autorité telle qu'un choix est impossible. Or, ne pas choisir librement le Beau moral, l'aimer par la raison qu'un autre, fût-ce Dieu, veut qu'on l'aime, c'est renoncer au caractère éthique. Le droit absolu de l'homme est de l'aimer par la seule raison que c'est le Beau, que c'est l'ordre moral du monde. Le préférer en vertu de sa liberté et en faire sa loi sans aucune injonction externe, voilà ce qui constitue son mérite et sa gloire. Tout système qui l'impose d'autorité met, en place de nos préférences, une volonté étrangère à la nôtre, nous offense. Or plus cette volonté est absolue et impérative, plus elle est frappée, sous le point de vue de la moralité, d'un vice absolu. A la vérité, on propose à la volonté humaine le type d'une volonté supérieure; mais c'est là une raison de plus pour anéantir le choix. Puisque c'est la liberté choisissant le Bien qui constitue la vertu, l'homme n'est plus un être moral du moment où il ne choisit plus librement. Sans doute, on ne peut empêcher la volonté divine d'être ce qu'elle est; mais pour qu'un système ne fasse pas de l'homme

un instrument de vertu, un esclave qui ne serait plus une personnalité pure, il faut qu'il laisse ignorer ce que Dieu veut ; pour vouloir le bien avec mérite, l'homme doit le vouloir avec une entière indépendance : la morale doit être athée.

Cette argumention serait décisive, si elle était complète. Elle ne l'est pas. Elle ne tient pas compte d'un fait qui domine toute la question : c'est que l'homme est ainsi constitué, qu'il ne peut ni concevoir le Bien absolu autrement que volonté divine, ni le concevoir ainsi sans l'aimer comme Bien souverain, sans le préférer comme type de sa volonté à tout autre type, et sans aller librement à ce type. C'est-à-dire qu'on fait ce choix par la raison qu'il plaît mieux qu'un autre et avec la conscience qu'on pourrait en faire un autre.

En résumé, l'être moral ne peut pas concevoir un type du souverain Bien, un idéal qui puisse servir de règle à sa volonté, sans lui donner des attributs divins et sans que ce type, qu'il le veuille ou non, soit identique avec la volonté divine.

Voilà le système complet. Or sous cette forme développée il s'élève au-dessus des objections qu'on lui oppose.

De plus, à cette puissance il coïncide pour le fond avec le premier. Pour la forme, il est essentiellement religieux ou théologique; mais pour le fond il est purement philosophique et rationnel.

Sous quelque bannière qu'on le produise, il est le vrai, il est la plus saine morale; car ce n'est pas faire violence à la liberté humaine, c'est rendre hommage à la vérité que d'énoncer ce principe : la volonté divine est la loi suprême dans le monde moral. Ce principe est un fait.

C'est un autre fait, que la liberté humaine choisit d'elle-même la volonté divine, parce qu'elle est le souverain Bien. Asseoir sur ces deux faits une formule, une règle suprême, c'est une opération aussi logique que simple. C'est pour cela que ce système a tant de crédit, malgré les objections qu'il a pu rencontrer et qui se sont fortifiées dans la pensée des uns de toute la puissance qui les a ruinées dans celle des autres, j'entends ce fait, que c'est le système de tous les textes sacrés, y compris ceux du christianisme. Si ce n'est pas ce système qui nous choisit; si, au contraire, c'est nous qui le choisissons; si c'est notre liberté la plus haute, dans son jeu le plus sublime, qui préfère le bien parce que c'est le bien; si notre raison la plus pure l'identifie avec Dieu et nous fait voir le type de notre volonté dans la volonté divine,—oh alors tout est compris, un grand échafaudage d'arguments tombe à nos pieds, et il reste cette belle vérité : La loi du Bien est de Dieu, sa volonté a fait toute autre volonté de telle sorte qu'elle s'y conforme par amour pour lui quand elle est à l'état de santé.

En effet, ce système a une troisième forme encore, celle de l'amour qu'on peut appeler mystique, parce qu'il va facilement au mysticisme.

3) — *L'amour de Dieu.*

La raison ne peut concevoir le souverain Bien sans que l'âme s'y attache et l'aime.

Ce fait, si admirablement mis en son vrai jour par Kant et duquel il déduit de si brillantes conséquences, ce fait bien constaté montre que la théorie du souverain Bien donne le système le plus complet, à la condition toutefois qu'il proclame l'identité du souverain Bien avec Dieu et fasse ainsi, de l'amour du souverain Bien, l'amour de Dieu. C'est le système que professe l'Evangile : « Tu aimeras ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes les puissances de ton être. »

Cette règle, qui embrasse l'amour du prochain à titre de conséquence, et que Jésus-Christ appelle *la loi et les prophètes*, est donc à la fois la formule la plus populaire et la plus élevée qu'on puisse donner au sentiment moral ou à la raison pratique, pour parler avec Kant. Le souverain Bien est là ; s'il n'est pas là, où est-il ?

Aussi le système qui a pour principe l'amour de Dieu est professé par quelques-uns des philosophes les plus éminents et les plus grands doc-

teurs de l'Eglise, saint Augustin compris [1]. Par sa force, qui n'appartient qu'à la vérité, et qu'elle a même quand elle est incomplète, cette doctrine a séduit les penseurs les plus austères comme les âmes les plus tendres ; elle a été celle de tous les mystiques comme celle de tous les jansénistes. On l'a faussée, même avec les sentiments les plus religieux ; on est allé jusqu'aux plus grands déréglements d'imagination et de langage dans les écrits de tous les âges, de tous les peuples, Indous et Arabes, Grecs et Latins, Français et Italiens, Anglais et Allemands. L'exaltation de style et de pensées dans les vers des Bouddistes de l'Inde et des Soufis de la Perse est aussi grande que celle de la prose de sainte Catherine et de sainte Thérèse, de Jane Leade, de mademoiselle de Bourignon, de madame Lamothe-Guyon [2]; et il était réservé à deux de nos philosophes les plus purs de la produire sous les formes les plus exagérées. « Dieu a tout fait pour lui, dit Malebranche : il nous a donné pour lui, qui est le Bien, un amour incessant. Si nous ne l'aimons pas, nous n'aimons rien. De même que nous connaissons tout en lui,

[1] Definitio brevis et vera virtutis : ordo est amoris. Civit. Dei lib. XXV, c. 22.

[2] V. *La vie de dame Lamothe-Guyon*, t. I, chap. XII et XIII. p. 130. « Mais, ô Dieu ! etc. »

nous aimons tout en lui [1], en prenant pour règle de cet amour, de toute notre conduite, l'ordre éternel, ou les rapports de perfection qu'il a établis entre les êtres. »

De ces principes, nous l'avons vu, Malebranche tombe dans cette théorie des rapports nécessaires et dans ce panthéisme théologique qui sont les deux erreurs les plus destructives de toute liberté, c'est-à-dire de toute morale.

Fénelon, qui réfute d'une manière si admirable, dans l'intérêt du libre arbitre, les exagérations métaphysiques de Malebranche s'égare, dans ses *Maximes des Saints*, tout en signalant les écueils où tant d'âmes se sont brisées et va même bien au-delà de son illustre contemporain sur l'amour de Dieu. Cet amour, il le veut pur à ce point et attaché à Dieu par la contemplation ravie, par l'abandon désintéressé, que tout le reste, le salut lui-même, soit au sein de la sécurité et de la paix absolue que donne cet état, chose indifférente ; que l'âme ne trouve plus de *moi*, qu'elle ne connaisse plus d'autre *moi* que Dieu.

Ainsi faussé, le système de l'amour pur a dû rencontrer de nombreux et trop forts adversaires.

Le premier reproche qu'on lui fait, c'est de ne reposer que sur une affection ; le second, d'être

[1] *Traité de morale, augmenté d'un traité de l'amour de Dieu*, 2e édition. Lyon, 1697, 2 vol.

présenté par ses partisans outrés comme émané de la seule sensibilité ; le troisième, de tout subordonner dans l'homme à l'absorption de celle-ci dans l'amour, sans parler du jeu de l'intelligence et des devoirs de la volonté. Or, la sensibilité étant essentiellement faite pour l'excitation, pour l'assistance et pour l'obéissance, la raison seule ayant le gouvernement de l'âme et devant régler la volonté d'après l'autorité d'une loi absolue, une doctrine assise sur le sentiment, sur ce qu'il y a de plus variable dans le cœur de l'homme et de plus facile à égarer, paraît être inadmissible.

Mais, d'abord, c'est dans ses principes et dans leurs conséquences légitimes qu'il faut prendre un système, ce n'est pas dans ses exagérations ou dans les erreurs qu'il désavoue.

Puis, entrant dans le fond de la question, remarquons bien, que s'il n'est pas vrai que le système de l'amour de Dieu soit fondé uniquement sur une affection, les objections qu'on élève contre la prédominance de la sensibilité tombent d'elles-mêmes. Or à l'amour de Dieu, qu'on ne peut pas ne pas concevoir comme le bien par excellence, le bien réel, préside ce qui préside nécessairement à l'amour de tout bien, la connaissance; car pour aimer le bien, il faut le connaître. Pour aimer Dieu, il faut aussi le connaître. C'est là le point de départ. Or c'est là une œuvre de l'intel-

ligence. Concevoir Dieu comme le souverain bien, est même un travail de la raison très-complexe, soit qu'on conçoive d'abord la notion du souverain bien et qu'on en proclame ensuite l'identité avec Dieu et l'existence en Dieu, ou qu'on la déduise au contraire de la notion de Dieu et de celle des perfections divines. Ce n'est pas tout. Comprendre Dieu comme le type du monde moral et sa loi, est une autre opération qui s'unit à celle-là d'une manière à ce point intime que, s'il y a séparabilité entre elles, il n'y a pas séparation. Enfin, Dieu ne peut être la loi du monde moral qu'autant qu'il en est l'auteur, et certes, s'il en est l'auteur, le type et la loi, l'induction, qu'il en est aussi le juge, s'y ajoute si naturellement qu'on ne forcerait pas même les termes en mettant nécessairement.

Ne sont-ce pas là autant d'opérations de la raison? C'en sont précisément les plus hautes. Et certes, si Dieu n'était pas tout cela dans les conceptions les plus élevées et les plus légitimes de la raison, nul moraliste ne serait assez insensé pour professer le système de l'amour de Dieu.

Mais s'il est tout cela, ce qui est insensé, c'est de dire que la vraie morale est athée, et surtout de le dire quand on ne veut pas le moins du monde préconiser l'athéisme.

On n'est donc pas surpris de voir des écrivains

qui ne sont ni quiétistes, ni mystiques, donner sous le titre de *Doctrine du saint amour* la morale tout entière prise au point de vue du christianisme [1].

Le grand et vrai défaut de la troisième formule de ce système, est celui de mal s'énoncer. En effet, il y a lacune dans son énonciation plutôt que dans sa conception. En sa rédaction complète elle dirait : Saisir le souverain Bien là où il a sa réalité et l'aimer comme il faut aimer le parfait, par-dessus tout, la raison de l'homme ne pouvant le saisir sans que le sentiment s'y affectionne.

En effet, si Dieu est le souverain Bien, la raison veut qu'on le recherche et qu'on l'aime comme le Suprême. Or, qu'il est le souverain Bien, la raison ne saurait ne pas l'admettre : c'est un de ses principes. Que le Suprême doit être parfaitement aimé par les êtres faits pour l'aimer, c'est un corollaire rigoureux. Sous sa forme complète, ce système est à l'abri de la critique, si quelque chose l'est. S'il arrive quelquefois que le sentiment y joue un rôle plus grand qu'il ne doit, c'est le fait qui a tort et non la théorie. Le sentiment a son rôle légitime, et tout système qui négligerait d'en tenir compte, pour se fonder ex-

[1] Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, 3 vol. in-8. 1851-1856.

clusivement sur la raison, ne reposerait que sur une abstraction, un être de raison.

Les développements excessifs que prend une affection, quand elle est déréglée, en attestent mieux que tout le reste la haute puissance. Cela étant, il ne s'agit que de régler l'amour de Dieu pour être en possession d'un grand moyen.

En effet, l'amour de Dieu a droit à une place élevée dans la vie de l'âme, et cette place doit lui être faite. Car dans cet amour est la solution du plus grand problème de morale, celui de la liberté. Cet amour nous fait choisir librement ce que la loi nous impose comme un devoir. « Quand le cœur s'épanouit et s'ouvre à la douce clarté de l'amour divin, à sa chaleur et aux rayons de l'espérance, l'obéissance devient joyeuse, elle n'est plus un effort pénible, dit un écrivain moderne [1], elle est un ressort spontané, involontaire de l'âme rajeunie ; et, comme les ondes d'un fleuve, une fois précipitées dans la direction de leur pente, n'ont pas besoin, à chaque instant, d'une nouvelle impulsion pour continuer leur cours, de même la vie, qui a reçu l'impulsion de l'amour, se porte tout entière et à flots pressés sur l'Océan de la volonté divine où elle aime à se plonger et à s'engloutir. Ainsi la parfaite obéissance n'est qu'un fruit de l'amour. »

[1] Vinet.

On le voit, l'amour de Dieu amené par la plus haute spéculation et déduit des conceptions les plus légitimes, est un principe de morale aussi métaphysique, aussi pur qu'un autre. Il est susceptible d'une très-grande exaltation, mais c'est parce qu'il est très-puissant. Il est un des plus profonds éléments de la moralité humaine. Mais son rôle, qu'on peut exagérer, n'est pas une raison pour lui contester son rang. Pris dans son union intime avec la notion du souverain Bien, dont il est inséparable et qui est incomplète sans lui, il n'a aucun des dangers qu'il offre quand on l'isole avec violence ou avec ignorance. Il est aussi ancien que la morale, ce serait puéril de le contester. Quand on a dit naguère dans la plus grande chaire de France : Dieu n'est aimé que dans le monde chrétien, on a examiné un beau fait, mais on l'a exagéré.

Tels sont, au milieu d'un grand nombre de doctrines secondaires, les systèmes les plus considérables. Mais, nous l'avons dit, si la théorie a son importance et l'idéalité son empire, ce qui demande le sien et ce qui forme le véritable objet de la morale, c'est l'application.

Passons à l'application, de la morale spéculative à la morale pratique, de la science du devoir prise en général à l'étude des devoirs prise en particulier. Respectons-en les classes établies depuis

les temps anciens, mais mettons-les bien sous la lumière des nôtres, et donnons leur vrai rang et leur vrai nom à chacun des trois ordres de nos devoirs.

CHAPITRE IV.

Devoirs généraux appelés devoirs de l'homme envers lui-même. Morale individuelle.

Le vrai caractère de ces devoirs.

Des devoirs ne pouvant naître que de rapports, il n'y a pas de devoirs envers nous-mêmes. Nous n'avons pas de rapports avec nous-mêmes, puisqu'il n'y a de rapports qu'entre deux, et que nous ne sommes pas deux; nous sommes un corps et une âme, mais nous ne sommes pas deux êtres, nous n'en sommes qu'un. Quand nous disons *nous*, ce n'est ni le corps seul, ni l'âme seule, c'est tout notre être que nous entendons : jamais, ni dans un acte public, ni dans un acte privé, nous n'engageons notre âme ou notre corps ; nous engageons notre personne, une et entière. Se distinguer en deux et parler de devoirs de l'âme envers le corps, ou de devoirs du corps envers l'âme, c'est suivre un procédé purement scolastique; et autant vaudrait distinguer encore les

parties du corps et les facultés de l'âme pour parler des devoirs de la tête envers l'estomac ou de ceux de l'intelligence envers la sensibilité.

L'homme étant un et n'ayant pas de rapports avec lui-même, il n'a pas de devoirs à l'égard de lui-même. Des locutions vicieuses en morale changent aussi peu la science que des locutions vicieuses en physique, et celles qui parlent du devoir de se respecter soi-même, valent celles qui parlent du coucher et du lever du soleil. Ces locutions ont un tout autre sens que celui qu'offre l'apparence. Quand on dit, par exemple, qu'il faut se respecter soi-même, on n'a pas le moins du monde en vue de nous faire nous distinguer en deux, dont l'un doive respecter l'autre; ce qu'on nous prescrit, c'est de respecter la loi qui nous gouverne. Quand nous disons à ceux qui affectent de se maltraiter dans leurs jugements, d'être plus justes envers eux-mêmes, nous n'entendons nullement leur imposer le devoir de mieux se distinguer en deux. Aristote a déjà remarqué que c'est par métaphore qu'on dit d'un homme qu'il est injuste envers lui-même. Mais ce qu'on est souvent obligé de rappeler aux gens, c'est que la fausse modestie est une vertu médiocre et que personne n'en est dupe. En général quand on nous conseille de ne pas nous négliger, de remplir tel devoir ou tel autre envers nous-mêmes, c'est toujours de devoirs à remplir en

vertu des rapports où nous nous trouvons qu'il s'agit, ce n'est pas de devoirs à observer envers nous-mêmes. Quand on dit à celui qui a l'air de se dévouer avec quelque faste ou à celui qui néglige réellement sa santé, sa fortune, son avancement ou ses intérêts, qu'il devrait au moins songer à ses enfants, à ses parents, à ses amis, ces seuls conseils montrent la véritable nature du genre d'obligations qu'on lui recommande. Il est des locutions qui semblent faites tout exprès pour nous tromper à cet égard et nous faire croire que c'est bien pour nous que tout se fait et par nous que commence tout devoir. Ainsi tout le monde dit, Charité bien entendue commence par soi-même. Mais il n'y a jamais eu rien de sérieux dans ce mot aimé de tous. Il n'a pas de sens quant à nous, et il en a un détestable quant aux autres. En effet, quant à nous, nous n'avons que faire du conseil, car jamais il n'est besoin de nous exhorter à ne pas nous oublier et, quant aux autres, ce n'est plus la charité du tout qu'on prêche dès qu'on se recommande de commencer par soi-même. La charité, c'est le dévouement, le sacrifice, l'abnégation : or, ce qui commence par soi-même, n'est rien de tout cela ; c'est l'égoïsme. Aussi le mot dont je parle est une de ces maximes détestables qu'on ne se fait pardonner qu'avec l'air de s'en moquer ou dont on ne se fait une règle de

conduite que pour sa perte. Tout ce qu'on appelle très-improprement devoirs envers nous-mêmes, n'est qu'un ensemble d'obligations, les unes générales, les autres spéciales, qui découlent très-réellement de nos rapports avec Dieu ou de nos rapports avec nos semblables, ce sont : *les devoirs fondamentaux, les devoirs essentiels qu'il nous faut remplir afin de nous mettre à même de nous acquitter de tous les autres. En effet, il n'en est aucun dont nous soyons en état de nous acquitter à moins.*

Ces devoirs dits spéciaux sont donc nos devoirs les plus généraux. Quels sont-ils? « Prendre soin de notre vie et de notre santé, conserver l'une et l'autre : observer la tempérance; avoir à cœur tous nos intérêts, la culture de notre esprit, l'honneur de notre nom, la dignité de notre personne.»

Voilà le relevé abrégé, général. Et certes c'est là un bel ensemble de devoirs ; mais d'abord, on le voit, c'est toute la morale et un peu plus : Car les seuls mots *prendre soin de nos intérêts* embrassent toutes les destinées présentes et futures du corps et de l'âme.

Puis, si nous sommes l'objet et le sujet de ce soin, ce n'est pourtant pas de devoirs envers nous-mêmes qu'il s'agit, puisque ce n'est pas pour nous mais pour les fins que Dieu a sur nous, et pour nous mettre en état d'y répondre, que nous devons avoir soin de nous. Nous sommes si peu ici

pour nous que nous n'y entrons ni n'en sortons pour nous. Jamais, quand nous sommes en notre sens, nous ne songeons à nous y maintenir: nous songeons toujours à nous y acquitter de la mission qui nous y est donnée. Et si ce n'est pas pour nous que nous y avons reçu l'existence et les facultés nécessaires pour y remplir une mission, c'est pour cette mission, engagée dans les fins générales ou dans les fins spéciales de Dieu, que nous avons à *nous soigner* : la remplir, c'est donc avoir soin de tous nos intérêts. Aussi n'est-ce pas pour nous que nous devons garder la vie, pas plus que nous ne l'avons reçue pour nous : c'est pour être au service de Dieu parmi nos frères. C'est au nom de ses lois que nous la transmettons à nos enfants. C'est au nom de ces mêmes lois que passe à eux tout ce que nous avons eu en partage avec elle. Et à leur tour ils la transmettent avec les mêmes biens et les mêmes mandats d'une génération à une autre. Sentinelles mises au poste par un autre, soldats à la disposition d'un chef suprême, partout où nous sommes nous sommes à lui avec tout ce qu'il nous confie dans notre famille, dans notre patrie, sur tel point du globe qu'il lui plaît de nous mettre.

Tout est à Dieu, et toute doctrine qui n'est pas prise à cette hauteur est indigne du nom de morale philosophique. La morale évangélique

dit à son tour : « Aucun de nous ne vit pour soi-même. Soit que nous vivions, nous vivons au Seigneur, soit que nous mourions, nous mourons au Seigneur. » Si, selon les desseins de Dieu, nous sommes des forces qui se développent et amassent des ressources de tout genre, ce n'est jamais pour nous, à y regarder de près : c'est pour nous mettre en état de faire les œuvres qui nous sont échues selon l'ordre moral du monde. De tout ce que Dieu met à notre disposition, nous jouissons les premiers, mais ce n'est pas pour cela qu'il nous le donne, puisque tout ce que nous n'en prenons que pour nous s'altère et devient le mal: en effet toute appropriation exclusive est fille de cet égoïsme qui est la mère de tous les vices.

Il est pourtant des devoirs qui nous regardent de très-près, dit-on. Cela est vrai. Mais tous les devoirs nous regardent de très-près, et on n'en néglige aucun sans commettre une grande faute. Il est des fautes plus grandes que d'autres, sans doute, mais celle de négliger sa santé est-elle plus grande que celle de négliger sa mission divine?

Nulle objection ne prouve l'impossible, nulle ne montre des devoirs où il n'y a pas de rapports.

Veut-on savoir envers qui se remplissent toutes les obligations, qu'on regarde qui offensent toutes les fautes : Quelles que soient les nôtres, ce n'est

pas nous qu'elles offensent, c'est la loi. Est-ce la loi abstraite ? Non c'est celui qui est la loi. Elles nous font tort, cela est vrai, mais là n'est pas le vrai mal ; le vrai mal, c'est qu'elles nous mettent hors d'état de remplir notre mission, de faire notre service dans le monde. Ne pas s'instruire, ne pas chercher la lumière, se livrer à tous les dangers de l'ignorance et des ténèbres, c'est assurément se faire un grand tort, mais c'est surtout faire un grand mal aux autres. C'est faire peser notre sottise et ses conséquences, qui sont infinies, sur tous ceux avec lesquels Dieu nous met en rapport : parents, enfants, voisins, générations entières. Chaque fait le montre, comme la théorie : tout ce qu'on appelle devoir envers nous est un devoir général, un élément essentiel pour l'accomplissement de la mission que nous tenons de Dieu, afin de concourir à l'ensemble de ses desseins.

C'est donc fausser la nature de ces obligations que de les envisager sous un point de vue qui n'est pas le véritable. Mieux vaut les remplir sous un faux nom que de les négliger sous le vrai , mais mieux vaut reconnaître le vrai que de s'enchaîner au faux. Le vrai ouvre des points de vue plus féconds, donne à la pensée un but plus sublime, à l'œuvre de meilleurs motifs et des forces plus vives, des résultats plus satisfaisants. La vieille classification entretient cet égoïsme qui porte

chacun à songer d'abord à soi, abritant sous le pavillon d'un devoir tout ce qu'on peut faire pour sa personne. La saine morale est précisément le contraire : l'immolation des vues individuelles à la loi générale, la subordination de la volonté humaine à la volonté divine.

Tous les devoirs dits envers nous-mêmes restent debout, seulement ils deviennent notre mission dans ce monde, et comme celle-ci demande une éducation spéciale, on doit les définir : un développement de toutes nos facultés tel que, toutes se vouant au culte du Bien, aucune ne tombe au service du mal. C'est ce que saint Paul résume dans la règle très-philosophique : ne te laisse pas surmonter par le mal, mais surmonte le mal par le bien.

Cela étant, tous nos devoirs dits envers nous-mêmes peuvent se réduire à un seul : *réaliser le bien*, la vertu, et vaincre le mal, le vice, au moyen d'une éducation de soi-même conduite jusqu'à la perfection idéale.

1. — *La perfection idéale de l'homme. La vertu et le vice.*

La fin suprême de l'homme est la réalisation du Bien, la vertu.

La vertu absolue est la parfaite conformité

avec la loi pure; le vice absolu est l'opposition absolue à la même loi. Ces simples définitions nous font voir à quelle fin nous devons aller : ce n'est rien de moins qu'une perfection idéale. Il est vrai que, sous leur forme absolue, ni la vertu ni le vice n'existent dans un être humain. Dieu seul est la vertu absolue : le démon seul est le vice absolu. Toutefois si, dans l'homme, la vertu n'est qu'une chose relative, ce qui lui est demandé d'une manière absolue, c'est l'amour de la perfection, le dévoûment inaltérable à l'idéal. La vertu varie selon les dispositions indéfiniment nuancées des êtres ; elle se produit en autant de formes distinctes qu'il y a de volontés ; et la parfaite uniformité de sentiments et d'œuvres serait une supposition absurde, celle d'une parfaite égalité de moyens et d'une identité absolue de circonstances. Mais, de la part de chacun, l'idée de vertu implique un amour exclusif et un dévoûment sans bornes à la même loi. L'exécution reste nécessairement dans la limite des facultés de chacun. Quand donc nous présumons de comparer, nous ne devons jamais dire la vertu plus ou moins grande en raison de son éclat ou du nombre des heureux qu'elle fait, mais en raison de la pureté des motifs qui l'inspirent et de l'intensité des efforts qu'elle demande. En général nous devons craindre de comparer. Car, s'il nous est bien aisé de

dire, que la vertu du pauvre chef de famille, par exemple, qui sauve un homme au péril de sa vie, est plus grande que celle du monarque qui pendant soixante ans gouverne paisiblement une nation avec les intentions d'un Marc-Aurèle, il nous serait impossible de donner positivement la supériorité à l'un ou à l'autre, puisqu'il faudrait tout savoir, les moyens et les motifs, les luttes et les sacrifices de l'un et de l'autre. Ce qui seul est certain, c'est que ce n'est pas l'œuvre, le travail, la fatigue, que ce sont les intentions et les combats qui constituent la vertu. En un mot, la vertu est la manière dont nous disposons de nous et de notre richesse morale. Tel qui se trouve dans des conditions moins favorables, est donc plus vertueux avec moins de belles résolutions et de belles actions que tel autre avec plus dans d'autres circonstances. La pite de la veuve nous le dit dans l'Evangile. Et, aux yeux de la raison, la même action qui serait un crime abominable de la part d'un homme éclairé peut être une vertu sublime de la part d'un autre : la mère qui apporte un fagot pour l'auto-da-fé de son fils nous le montre.

De même qu'il ne faut pas une perfection absolue pour qu'il y ait vertu, de même il ne faut pas une perversité complète pour qu'il y ait vice. Le vice, c'est toute violation habituelle et consciente de la loi. La perversité complète, c'est

une violation systématique, un état d'opposition satanique. Cet état est rare. D'ordinaire le vice est un mélange d'ignorance et d'égoïsme plus voisin de la faiblesse que de la méchanceté, transgressant la loi avec plus de frivolité que de réflexion. Au début, ce n'est souvent qu'une transaction coupable entre la sensibilité animée et la raison distraite. A ce stade; il se corrige par la vigilance. Mais quand il amène le déréglement de la pensée par celui des sensations, et chacune de ses victimes est sur cette pente, il finit presque toujours par l'emporter, et sa conséquence dernière est un pervertissement de la nature morale de l'homme qui touche à l'abrutissement.

Ses degrés sont infinis. Le dernier de ces degrés efface-t-il le caractère éthique de l'homme au point que le rétablissement en soit impossible ?

Si profond qu'il soit, l'abrutissement n'est jamais absolu : le caractère de l'être moral ne se perd jamais. Nul n'oserait dire qu'à tout abrutissement a présidé une volonté perverse ; or la volonté seule fait la moralité. On ne saurait donc être trop charitable pour cet état, car la raison veut ce que la doctrine évangélique dit d'une manière si positive et plus d'une fois dans quelques-unes de ses belles paraboles : que la rémunération porte sur la volonté et la fidélité. Avec

l'Evangile elle pose la règle idéale : « Soyez parfaits, comme votre père céleste est parfait. » Elle ne déclare pas avec lui que, à moins d'une assistance céleste, nul ne doit se flatter d'atteindre à cette idéalité dans sa condition actuelle ; mais elle admet cette assistance, et si elle n'offre pas avec l'Evangile les inspirations divines et les forces de la grâce, elle exige comme lui le combat le plus énergique pour approcher de la perfection. A ses yeux rien n'est fait pour la vertu tant qu'on n'a pas lutté de toutes les puissances de l'âme, et à tous ceux qui ne sont pas allés jusque-là, elle crie avec saint Paul : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang. » Bien qu'elle sache le type absolu irréalisable ici, elle ne l'en présente pas moins à notre perfectibilité : il nous oblige. Marcher dans les voies de la loi, dans sa lettre et dans son esprit, selon nos moyens, voilà notre devoir : Il ne va pas au-delà, mais il ne s'arrête pas en deçà. Notre vertu est relative, mais l'idéalité est notre mot d'ordre ; et non-seulement la vertu pure est possible en théorie, mais sa possession seule constitue l'être moral arrivé à maturité. Demander, si ou quand tous les êtres moraux y parviendront, et comment, lorsqu'ils y auront touché, ils se distingueront de celui qui est le type et le principe de tous et seul parfait, ce sont des questions d'une spéculation oiseuse. Soyons assurés de ceci : notre vie ayant

un but divinement fixé et ce qui est résolu ainsi devant nécessairement se réaliser, l'obligation pour chacun d'aspirer à cette idéalité tracée pour lui dans la pensée créatrice est absolue, dût-il n'y arriver qu'à la consommation des siècles. La raison nous le dit. Et l'histoire de notre race nous offre ce fait : dans leur sublime sévérité et leurs règles pures tous les systèmes religieux déclarent nos efforts au dessous du devoir rigoureux, mais dans leurs mystiques et saintes hardiesses tous ceux qui aiment le suprême prétendent à l'imiter. Ils admettent l'impossibilité de ne pas faillir et prêchent néanmoins la sainteté. Il en est qui, dans un excès d'indulgence ou d'admiration, vont jusqu'à la théorie des œuvres surméritoires, contradiction évidente, sans doute, mais qui, dans ses dérogations mêmes, a je ne sais quoi de charitable, d'indulgent et d'encourageant. Ce pourrait bien être un reflet venu de haut. Et plus la nature humaine est imparfaite, plus est fortifiante aussi cette élévation prophétique de la pensée au dessus de toute faiblesse, cette inscription anticipée de noms humains au tableau des esprits glorifiés, cette déclaration solennelle, que pour eux l'idéalité a été atteinte, la vertu dépassée. Si c'est là de la morale un peu poétique, en est-elle pour cela moins philosophique ?

Dans tous les cas, c'est celle de Platon, de Plo-

tin, de Proclus, comme celle des docteurs de l'Eglise.

De ces vues plus mystiques que nettes, je l'avoue, de ces théories plus spéculatives que positives, il résulte quelquefois des exagérations qui outrent la vertu au lieu de la dépasser; mais rien ne change le devoir de l'homme, pas même l'exagération, et il est dans sa nature d'offrir les reflets de la perfection divine. Si saint Paul veut que le fidèle offre à l'égard du fils de Dieu ce que le fils de Dieu offre à l'égard de son père céleste, une ressemblance véritable; s'il prescrit un perfectionnement qui réalise dans ses disciples la *parfaite stature* de Christ, la saine philosophie dit à son tour, que toute œuvre d'éducation et de perfectionnement moral qui ne va pas jusqu'à l'imitation de Dieu et à la reproduction du type divin en nous, reste en route.

En sa forme dernière comme en son origine, la morale n'est que l'expression la plus parfaite de nos rapports avec celui qui est l'idéalité. C'est là une destinée bien glorieuse, mais c'est la nôtre, et il n'est rien de plus philosophique que ce mot bien digne d'une bouche divine : « Vous aimez à recevoir de la gloire les uns des autres, mais vous ne recherchez pas la gloire qui vient de Dieu seul ! »

2. — *L'éducation, le gouvernement et le perfectionnement de soi-même. Les vertus et les vices.*

Conduites comme la loi morale le veut, toutes nos dispositions naturelles sont des moyens de vertu. Aucune ne se fait vertu d'elle-même. La vertu ne devient une douce habitude, le prix du combat, qu'à la condition d'être la victoire à la suite d'une lutte mille fois renouvelée et toujours plus sérieuse. Elle ne devient une joyeuse préférence que par ce moyen et à ce terme. Jusque-là elle est rude. Elle n'est pas la paix, elle est la discorde. Avant de mettre toutes nos facultés en harmonie, elle divise l'homme d'avec lui-même; et loin de devenir le repos, elle reste le travail tant que l'homme est l'homme. Elle est sa fin et son bien, le but de ses instincts les plus nobles et de ses penchants les plus généreux, de ses sentiments les plus purs et de ses passions les plus vives, en un mot l'objet de ses émotions les plus sublimes. Mais elle n'est pas à la tête de nos œuvres, et elle n'est pas le fruit tout simple de nos dispositions innées. Nos inclinations naturelles vont peut-être plus aisément au mal qu'au bien, et elles y vont infailliblement à moins d'être formées pour l'amour de Dieu, c'est-à-dire étudiées, guidées, réprimées, entretenues, élevées,

et sans cesse ramenées aux principes du Bien. L'éducation de l'homme n'est pas le cours doux et tranquille d'une eau limpide à travers une prairie poétiquement émaillée de fleurs, c'est une rude ascension à travers les rocs et les ronces; mais elle est très-méritoire, précisément parce qu'elle est très-laborieuse. Elle est un triomphe sublime, en ce qu'elle nous divise avec les autres autant qu'avec nous-mêmes, avant de nous mettre en harmonie avec eux. Ce serait peu, si l'on n'avait à faire qu'à soi, qu'à combattre des penchants et des passions qui nous appartiennent. L'éducation de soi est plus complexe. Elle est partout et toujours aux prises avec celle des autres. Et ceux qu'on aime le mieux sont souvent ceux aussi qui vous entraînent le plus loin du vrai. Si bien qu'après avoir rompu avec soi, il faut encore rompre avec ses proches, ses amis, ses maîtres. Or si quelquefois on peut le faire avec ménagement, souvent il faut savoir le faire sans transiger, il faut repousser avec une sainte horreur ce qui a le plus d'attrait et savoir dire ouvertement aux doctrines, aux exemples, aux relations : « Je ne veux point de paix avec vous.» Il est des vertus qui cessent d'en être quand elles cessent de se cacher ; il en est d'autres qui n'en sont plus dès qu'elles ne se montrent pas. Qui veut la paix avec tout le monde ne l'aura jamais avec soi-même, et saint Paul a

bien interprété son maître quand il a dit : *Ayez la paix autant que cela est possible.* Où est la limite ?

L'éducation de soi n'est pas plus l'affaire d'une formule qu'elle n'est celle d'un jour. C'est l'œuvre de l'âme inspirée tout entière de l'amour du Bien et celle de la vie entière s'exerçant à la pratique du Bien. Ceux mêmes qui s'y appliquent le plus fidèlement sentent encore au terme combien une vie consacrée au perfectionnement reste au dessous de la perfection.

On peut tomber dans des aberrations en s'y appliquant avec plus de calcul que de sincérité. On peut perdre son temps à ranger méthodiquement, par jours et semaines, mois et années, l'œuvre à faire et les vertus à prendre. On peut le perdre à en compter l'emploi, à enregistrer les manquements et les progrès. Cela s'est vu. Mais on ne saurait trop étudier son âme, ni assez profiter des découvertes qu'on y fait sans cesse. Car s'il ne faut pas être parfait, ce qui est l'idéalité, il faut aspirer à la perfection : c'est là l'éducation. Puisque nos facultés sont susceptibles d'un accroissement illimité d'après le type suprême, un développement continu, un perfectionnement indéfini, est notre état normal.

On peut définir l'éducation une aspiration constante à l'idéalité donnée en Dieu, et dont le point de départ est une situation neutre entre un

amour du bien exercé ou éprouvé et des inclinations plus ou moins opposées au bien, mais non développées. L'amour du bien formé implique la haine éclairée et décidée du mal sous toutes ses formes. Cette simple définition montre toute l'étendue de la carrière et la multitude des épreuves. Le point d'arrivée, l'idéal, est la perfection, non pas divine, mais humaine, c'est-à-dire telle que la donne le perfectionnement continu des dispositions distinctives de chacun.

Le perfectionnement continu ne peut être que l'œuvre d'une étude permanente de tous nos devoirs et d'une application fidèle de tous nos moyens. Il s'agit de nous gouverner selon la loi suprême; de poursuivre invariablement le même idéal; de garder sur nous, au sein même de nos instincts, de nos penchants, toute la liberté nécessaire pour disposer de toutes nos forces au nom de la raison; d'en maintenir le flambeau pur au milieu des excitations internes qui nous poussent, des excitations externes qui nous provoquent et des exemples qui nous sollicitent; de demeurer fermes au milieu des évènements qui nous agitent et mènent le monde; de ne jamais perdre de vue notre mission suprême dans l'ensemble des travaux, des peines et des luttes qui constituent la trame de notre destinée; de triompher des épreuves qui nous ballottent; de nous aider des

circonstances et des secours que nous offre la Providence qui nous gouverne avec l'immensité des êtres qu'elle aime et qu'elle aide comme nous. Tout cela se résume en une seule chose : transformer chacune de nos forces en une vertu, empêcher qu'aucune ne dégénère en un vice. Mais cette seule chose est précisément le grand problème qui ne peut se résoudre que par un autre, dont la solution, très-facile en théorie, est d'une difficulté extrême en pratique : c'est l'art de se bien gouverner, autrement dit, l'art de faire incliner notre volonté vers le bien en toutes choses.

D'ordinaire on sépare dans nos tableaux les vertus et les vices, et cette méthode a l'avantage de faire voir comment les vertus se tiennent d'un côté, les vices de l'autre; mais il y a quelque chose de plus instructif encore que cette affinité dans les vices, d'une part, et dans les vertus, de l'autre, c'est l'affinité des vertus et des vices. Rien de plus curieux à étudier que la naissance des vices pris dans leurs rapports avec les vertus, attestant une affinité dont la source n'est pas seulement dans notre capacité pour les unes et les autres, mais dans des analogies profondes. Et de fait, l'affinité éclate partout. La moindre négligence, une simple distraction, fait d'une habitude excellente un défaut grossier. De l'attention donnée à nos facultés, d'une légitime satisfaction ac-

cordée au besoin de repos, peut sortir insensiblement la paresse. De la curiosité, source de toute instruction, naît la dissipation, dès que, trop vive et mal disciplinée, elle se livre à des études trop diverses ou des objets trop frivoles. De l'esprit d'économie l'avarice jaillit sans cesse, la fatuité du désir de plaire, de la crainte de se tromper un esprit de fluctuation et d'incertitude, de celle de mal faire, la faiblesse, l'annihilation morale. Il y a plus : toute application, en devenant ardente et en cessant de se limiter, se fait d'abord usurpatrice, puis exclusive, c'est-à-dire qu'elle en tue d'autres, si même elle ne dégénère pas en un vice.

Les vertus ne naissent pas aussi facilement du vice : c'est qu'elles ne sont pas les filles de l'abandon, de la négligence ; elles ne naissent que du travail. Mais les mêmes dispositions qui, mal dirigées, deviennent des vices, mieux dirigées deviennent des vertus ; et si tous les vices sont difficiles à convertir en vertus, il en est qui se transforment plus aisément les uns que les autres. Ce sont même quelquefois ceux qui paraissent les plus éloignés de certaines vertus qui en deviennent le plus sûrement d'autres. La prodigalité se change difficilement en une sage économie, l'avarice en une grande générosité ; mais les extrêmes se touchant, la prodigalité se transforme en géné-

rosité et *vice versâ*. Cette doctrine est-elle assez sévère ? Est-elle, par exemple, celle de la morale évangélique?

Un mot célèbre de Jésus-Christ, mot amené et éclairé par un fait, montre admirablement combien le vice est près de la vertu : « Il lui sera beaucoup pardonné, parce qu'elle a beaucoup aimé. » On n'a pas même besoin d'ajouter les mots si naturellement sous-entendus, *depuis qu'elle a reconnu ses péchés,* pour comprendre toute la profondeur de cette parole divine.

A voir comment les vertus et les vices naissent les uns des autres et se touchent, on sent mieux combien il importe de porter une attention extrême sur les points où ils se différencient et où, de la même source, viennent à couler « le doux et l'amer. » Le secret de notre perfectionnement est dans l'application consciencieuse de tous les moyens que nous avons reçus pour y arriver.

Etudier ces moyens, les conserver religieusement, les développer avec soin, les accroître, les gouverner et les employer conformément aux desseins suprêmes : voilà la série des devoirs que nous avons à remplir pour nous mettre à même de réaliser le Bien en nous et autour de nous, dans la sphère d'activité qui nous est faite.

Nos moyens sont de deux sortes, les uns spirituels, les autres matériels. Les premiers ayant

à disposer des seconds, doivent être d'abord l'objet de nos études.

3. — *Les moyens spirituels, les facultés actives.*

Nos moyens spirituels, c'est le magnifique ensemble de ces dispositions naturelles, de ces facultés d'une si rare vivacité, d'une si grande délicatesse et d'une étendue si illimitée, dont le jeu normal nous met en harmonie avec le monde moral tout entier. La psychologie les distingue communément en trois groupes et la morale donne une attention particulière à celui qu'on désigne sous le nom de facultés morales ou actives. Ces dernières sont la source et la condition même de toute activité, si bien que sans elle nulle action ne se conçoit. On les qualifie de *facultés* actives par excellence. La morale, disons-nous, en fait une étude toute spéciale. Au fond, elles ne forment qu'une seule et même puissance, mais comme elles offrent trois nuances très-distinctes, on fait bien de les étudier sous les noms qu'elles prennent.

1) — *La volonté.*

Le principe, le cœur de ce groupe est la volonté. Energie vitale, source de tous les mouve-

ments et de toutes les actions, énergie inépuisable, source d'une série incessante de résolutions, la volonté implique une liberté proportionnée au jeu de nos volitions et une puissance proportionnée à leur réalisation. On dit la liberté illimitée pour le Bien ou le Mal et la puissance très-limitée pour l'un et l'autre. Il n'en est rien. L'illimité est l'infini. Nous sommes le fini. Notre volonté dans le Bien nous rapproche de Dieu, notre volonté dans le Mal, du démon : mais nous ne serons jamais ni l'un ni l'autre. Il serait aussi insensé de nous attribuer le droit de tout vouloir que de prétendre à la puissance de tout faire. Il est en nous de vouloir plus que nous ne pouvons, et quand notre volonté se tient dans les limites de la raison, c'est un mérite de vouloir beaucoup, même au-delà de nos moyens. Mais de là au droit de tout vouloir, il y a un abîme, celui qui sépare le bon sens de la folie. Pour bien apprécier le devoir, il ne faut ni exagérer ni diminuer ce que nous sommes réellement, voir ce que nous sommes en droit de vouloir et en état de faire, sans nous livrer à de folles conceptions, à de pusillanimes faiblesses.

Source de tous nos mouvements, la volonté, faculté très-multiple, très-complexe, offre un objet d'étude délicat. Son élasticité permanente, son extrême mobilité donne à ses manifestations une

variété indéfinie de formes. Elles se résument en deux grands faits, spontanéité et volition ; mais ces deux faits éclatent en une série d'autres plus ou moins énergiques depuis le simple vœu et la velléité fugitive, la détermination superficielle, et la fluctuation incertaine ou la vague hésitation jusqu'aux résolutions les plus fermes, les plus précises, les plus invariables que la nature humaine offre dans ses types les plus accomplis. Les nuances et les successions de volition tiennent à ce que la volonté reste toujours la vie, la force et le jeu de la force, toujours élastique et toujours en mouvement et mise en jeu par deux ordres d'influences très-divers, les *mobiles* ou les impulsions de la sensibilité et les *motifs* ou les raisons de l'intelligence. Mais elle ne va qu'autant qu'elle veut, elle n'obéit que dans le sens qu'elle veut. Elle se laisse toucher, mais non pas prendre : elle se rend ou se défend suivant qu'il lui plaît.

Les impulsions qui la provoquent, je ne dis pas qu'elle subit, prennent toute une série de formes et de noms : instincts, besoins, désirs, penchants, inclinations, goûts, affections, habitudes, passions. Chacune de ces choses a sa puissance. Celle de la volonté est plus grande, si la volonté est elle-même, c'est-à-dire consciente. Elle ne l'est pas toujours. L'instinct est pour elle une source d'impulsions souvent mal aperçues.

On le dit aveugle, et il aveugle. Ni de sa nature, ni de sa portée, ni de son jeu, la raison ne rend à la volonté un compte bien net, et celle-ci est quelquefois dans de telles illusions à son égard et s'en défie si peu qu'il prend sa place et son empire à elle, menant plus de gens qu'elle, ou du moins la menant elle-même.

L'instinct, comme tout dans ce petit monde appelé homme, a d'ailleurs sa raison d'être et sa mission. La première est dans nos besoins manifestes ou latents, mais très-variés, et sa mission est dans les suggestions et les excitations qu'il fournit à la volonté. Faible quelquefois, il ne nous donne que de faibles impulsions, n'enfante que des désirs et n'inspire que des affections qui sont peu de chose pour la volonté. Mais à côté de ces nuances il en est d'autres, et d'ordinaire nos instincts prennent dans nos besoins, physiques ou moraux, une telle puissance qu'il est difficile à la volonté, non pas d'y résister, mais de ne pas en tenir grand compte et de ne pas transiger tout en se persuadant qu'elle résiste. Si elle fléchit, c'est que la raison, qui a le droit de tout contrôler et à qui l'on attribue d'ordinaire le gouvernement de tout, mais qui ne gouverne rien, se laisse aveugler elle-même au point de ne pas faire son devoir et de mal éclairer le gouvernement. Car c'est ici son rôle : elle éclaire

ou plutôt elle offre son flambeau, sauf à la volonté de l'accepter ou de s'en passer. C'est en effet la volonté seule qui gouverne. Elle doit le faire au nom de la raison, mais elle est libre de faire ce qu'elle veut, et trop souvent, au nom de ces mêmes penchants, de ces inclinations et de ces préférences qui lui sont données pour son bon règne, elle use de sa liberté pour un règne tout autre. C'est que souvent ces impulsions sont assez fortes pour tromper la raison et dominer la volonté. La volonté serait toujours elle-même, la plus forte, sans nul doute, si la raison était toujours elle-même, la plus sage du logis ; si elle donnait, toujours et sur toutes choses, des lumières parfaites. Mais loin de là, la raison a ses défaillances, et la volonté, qui est bien la maîtresse, mais qui n'est point parfaite, loin de l'écouter elle seule, qui elle-même n'est pas parfaite, aime singulièrement les influences secondaires très-avides d'usurper l'empire. Inspirée par l'inclination, la volonté ne prend donc le dessus qu'au moment où elle préfère ; car toute préférence a une raison, et quand même ce n'est pas une idée bien nette qui la motive, c'est déjà un choix, une sorte de détermination. Il y a dans l'inclination deux éléments, l'un d'affection, l'autre d'attention, puisque l'âme a conscience de ses inclinations; or, suivant que c'est

l'un ou l'autre élément qui l'emporte, laissant peu de jour aux préférences réfléchies, elles deviennent aisément des habitudes chéries ou se développent en passions violentes, au sein desquelles la raison troublée conseille mal la volonté peu disposée à la lutte. Car pour le corps rien de plus doux que les habitudes, pour l'âme rien de plus enivrant que les passions, et dans ce conflit, je ne dis pas ce combat, toute volonté raisonnable semble disparaître.

Mais si elle s'évanouit au milieu des habitudes et des passions aidées des inclinations et des penchants, des instincts et des besoins, c'est sans doute qu'elle n'est pas autre chose que tout cela?

On l'a dit, et c'est à tort. La volonté vit de tout cela, mais elle est une faculté qui, grâce à la raison qui l'éclaire et lui enseigne à mettre chaque chose à sa place, dispose d'elle-même, pèse et juge.

D'un autre côté, on a dit, en exagérant beaucoup : « La volonté c'est l'homme, c'est la volonté qui constitue la personnalité. Nos sensations sont l'œuvre de la nature, puisque c'est elle qui nous a fait sentir; nos idées sont l'œuvre de Dieu, puisque c'est lui qui nous a fait penser ; nos résolutions sont notre œuvre, puisque c'est nous qui les prenons : donc la volonté, c'est l'homme. » L'opinion de Maine de Biran était

aussi celle de Destustt de Tracy, qui définissait l'homme « une chose qui veut. » D'autres encore ont abondé dans ces vues. — « La volonté est la puissance ou le moi. Elle est l'être de la personne. Notre personnalité est la volonté et rien de plus. » — On l'a dit. Mais il ne faut prendre ces expressions qu'en leur bon sens. L'homme n'est pas une chose, il est un être. S'il est un être qui veut, il est encore un être qui sent et pense; il ne peut pas même vouloir sans penser. Eh bien, s'il n'est pas juste de le définir *un être qui pense*, il n'est pas juste non plus de le définir *un être qui veut*. La volonté est essentielle pour constituer la personne, mais elle n'est pas *l'être de la personne*. Moyen et source d'actes, la volonté n'est ni l'âme, ni l'homme. Elle est, si elle le veut, indépendante de toute autre considération que l'amour du Bien; mais ce qui la distingue de la volonté divine, c'est précisément cette condition humaine où il s'agit de lutter, sous le jeu d'influences diverses, pour que le pur amour du bien l'emporte sur d'autres mouvements. Si elle était, de sa nature même, inaccessible à tout ce qui la modifie et la détermine, elle serait absolue comme celle de Dieu, ou insensible comme la pierre. Telle quelle, encore est-elle la maîtresse. Libre d'aller où elle veut, elle est d'autant plus admirable qu'au milieu de toutes les influences qui la sollicitent, elle ne

trouve sa perfection que dans la pureté de ses choix. Or elle est toujours assez libre, quand elle écoute la raison, et se met à la place qui lui est faite. Sa grandeur est dans son empire.

Mais son indépendance est-elle une réalité ? Son idéalité n'est-elle pas une pure abstraction ?

Rien dans l'homme n'est la perfection ; mais toutes ses facultés actives sont faites pour une idéalité, et telle est l'indépendance de nos volitions qu'au besoin nous disposons de nous et de tout ce qui nous est donné, arbitrairement, capricieusement même.

2) — *La liberté.*

La liberté, causalité absolue de la volonté, faculté de choisir, n'est pas seulement à nous quand elle se met en action ou en volition, elle est un élément constitutif de l'âme, de son essence, de sa nature. En notre pensée et notre sentiment elle est toujours entière, et l'âme se sait une puissance idéale que la prison elle-même lui révèle dans toute sa grandeur. La liberté peut être comprimée; elle ne peut l'être que pour un temps ; elle ne peut être opprimée que matériellement : rien n'altère son essence, qui est celle de l'âme même. C'est à ce point qu'on la confond avec celle-ci, car si Kant la définit la » faculté de commencer

spontanément une série de mouvements, » c'est évidemment l'âme, et non pas la liberté qu'il entend. Une liberté de ce genre n'est ni une abstraction, ni une faculté que l'homme s'est faite.

Cette liberté nous a été donnée, toutefois, accompagnée d'autre chose, d'une responsabilité qui la règle.

En effet, l'âme n'est pas libre de vouloir ou de ne pas vouloir d'une manière honnête; elle peut se gouverner en dehors des lois de la raison, et elle le fait, mais elle n'en a pas le droit. Le droit d'user de sa liberté capricieusement, pour le mal ou pour le bien, sans que le Bien fût bien et le Mal mal, serait un privilége étrange, le renversement de l'ordre moral du monde, qui n'est que Dieu pensant comme il pense et voulant comme il veut. Une méchanceté déréglée, considérée comme indifférente, ne saurait exister. L'âme peut faire abstraction de sa responsabilité, mais elle ne peut la contester ; elle ne peut ni abdiquer sa nature morale, sa raison et sa conscience, ni mettre sa liberté au service de ses passions ; elle peut mener une vie désordonnée, contraire aux lois divines et humaines, mais elle ne peut choisir le mal impunément. Ne pouvant pas s'ôter la liberté, elle ne peut pas s'ôter la responsabilité : l'une est aussi permanente que l'autre. L'indépendance constitutive, qui est un des éléments de

l'être humain, la faculté de disposer de soi au nom de la raison, et le sentiment de l'intégrité permanente de cette faculté, voilà ce qui demeure à l'homme aussi longtemps qu'il est; voilà ce qui constitue sa personnalité et sa dignité éthique.

Des considérations spéculatives d'une portée véritable nient la liberté : au nom du caractère impératif de la loi divine, de la loi humaine et de l'opinion du monde ; de l'ascendant des mobiles et des motifs sur nos déterminations ; du principe d'un premier auteur qui régit le monde et de cette espèce de géométrie inflexible qui semble présider aux mouvements de l'univers ; de la prescience de Dieu et de sa liberté, et enfin de l'autorité de la conscience elle-même.

« Le caractère impératif d'une loi, d'un côté, et la libre détermination sont inconciliables, dit-on. Car, si nous ne sommes doués de tous les moyens nécessaires à l'être moral qu'avec obligation, nous sommes forcés de jouer un rôle et de fonctionner en machines. De nos facultés nous pouvons faire tel usage qui nous plaît, cela est vrai, mais moralement nous sommes tenus d'en faire un usage conforme à la loi du Bien. Or, du moment où il existe pour chacun de nos mouvements une loi qui nous oblige, il n'y a liberté pour aucun. »

Sans doute, il est une loi morale qui préside au

monde, et cette loi est la règle de nos actes. Mais la preuve que la liberté de la choisir ou de la rejeter qu'on sent, est aussi réelle que la loi, n'est pas seulement dans le fait, qu'on a, de cette liberté, une invincible conscience, elle est encore dans le fait, qu'on en use contre la loi comme pour la loi. La loi est le guide qui indique le devoir et le juge qui apprécie ce que chacun fait en sa liberté; elle n'est pas le mécanisme qui force, qui pousse, qui empêche de dérailler. Dieu qui a donné aux existences matérielles une organisation qui ne déraille pas, pouvait, en nous ôtant à nous toute liberté, nous faire marcher dans des orbites tracés comme les globes célestes : il pouvait nous faire mener par la physique qui mène le monde végétal et le monde minéral, mais il fallait nous faire comme eux. Il ne l'a pas voulu. Il nous a faits libres, ayant une volonté et un chemin à suivre librement. Il a donné à ma volonté un type pris dans ses fins divines ; il l'a donné à ma raison et empreint à ma conscience. Offert à mon option, ce type prouve ma liberté : je sens qu'il me condamne quand je lui désobéis. Et comment me condamnerait-il, si je ne pouvais pas lui obéir, et me remplirait-il de joie quand j'ai obéi, si je n'y avais pas de mérite ? Singulier mécanisme que celui auquel nous désobéissons quand cela nous plaît ! Or, cela nous plaît si sou-

vent que le plus réfléchi d'entre nous désobéit bien plus qu'il n'obéit. L'immense majorité fait même ses choix sans le moindre égard à la loi, ne songeant qu'à ses goûts et à ses convenances, ce qui atteste bien la liberté de tous.

« Mais cette faculté d'option est réduite à une pure déception par l'ordre moral lui-même qui est établi dans le monde, par les lois humaines calquées sur les lois divines et par l'opinion publique façonnée sur les unes et les autres. En vertu de ces trois puissances, nous sommes punis quand nous choisissons autrement qu'elles ne veulent. Dès lors je ne suis pas, dans la *délibération* même, libre de voir le mal où est le mal : je suis obligé de voir comme tout le monde, puisqu'on me punit si je m'y refuse. Quand je ne fais pas ce que font les autres, ou quand je fais ce que les autres ne veulent pas, il me faut prouver que je ne jouis pas de toutes mes facultés, c'est-à-dire que je dois choisir comme les autres sous peine d'être mis hors la loi commune. Ainsi à quoi bon délibérer ? Il suffit que je sache et fasse ce qu'on veut : tout autre choix enfante une peine. »

Un choix forcé n'en est pas un. Cela est vrai. Mais il y en a d'autres. Nous pouvons préférer le Bien; nous le choisissons souvent avec plaisir, et, en le choisissant, nous n'avons pas le moins du monde en vue d'éviter le mal d'un autre choix. Or

si cela est de fait, la liberté l'est aussi. Que le mal enfante le mal, le bien le bien, cela est vrai : est-ce qu'on voudrait qu'il en fût autrement? Que nous ne sommes pas les maîtres du bien et du mal, cela est vrai aussi : est-ce qu'on voudrait encore qu'il en fût autrement?

On dit ensuite que nous sommes conduits par l'ascendant des mobiles et des motifs qui nous poussent, et que, menés par eux à notre insu, nous nous décidons selon leur gravité, ou forcément ou fatalement. Selon leur gravité, oui, mais ni forcément, ni fatalement. Nous les écoutons, il est vrai, mais nous les jugeons, et cela avec une telle aisance de liberté que, dans le court espace d'une heure, nous passons d'une résolution arrêtée à une autre diamétralement opposée [1]. Ce qui est incontestable, c'est que nous obéissons toujours à un motif plus fort que les autres. On dit qu'obéir n'est pas choisir, que c'est aller en cette série de causes et d'effets qui est plus puissante que nous.

La théorie du premier auteur a trois formes dont l'une en appelle au destin, l'autre à la nature, la troisième à Dieu lui-même. La première, le fatalisme, n'a plus de partisans en philosophie ; la seconde, le naturalisme, dégénère facilement en un matérialisme qui n'a rien à démêler avec la

[1] V. Matter, *Schelling et la philosophie de la Nature*, p. 223, 3e édit.

morale, qu'elle nie. La troisième, substitue l'omnipotence divine à la puissance de l'homme. Dieu, dit-elle, qui a fait chaque chose pour sa fin, a prédestiné les êtres aux conséquences naturelles des facultés qu'il leur a données, et la destinée de chacun se conforme infailliblement aux desseins pour lesquels il nous a créés. Dieu fait tout en nous et en tout.

Telle est l'étonnante doctrine que quelques textes mal entendus de la morale évangélique ont fournie, non pas à Quesnel seulement, mais à Fénelon lui-même[1], doctrine cent fois réfutée depuis le XVIIe siècle, et qui ne doit plus être au XIXe celle de personne. Toutefois elle prend aujourd'hui même une forme nouvelle, tirée du mécanisme cosmique. «Toute sensation, dit-elle, renfermant toujours en elle un sentiment de plaisir ou de déplaisir, quelque léger qu'il soit, nous *voulons* nécessairement en même temps que nous *sentons*. Le plaisir et la douleur sont donc les seules causes déterminantes et productrices de notre volonté, qui, dès lors, ne dépendent pas plus de nous que ce plaisir ou cette douleur. Toute sensation renfermant une volonté, toute volonté nous parvient avec la sensation, bon gré, mal gré, par l'impression des objets extérieurs, par les mouvements de l'économie in-

[1] Voir notre *Philosophie de la Religion*, t. II, p. 79.

terne, par la composition ou la décomposition de sensations extérieures. Or tous ces phénomènes ont lieu sans que le *moi* les produise par son énergie intrinsèque. Il passe de l'un à l'autre, en obéissant seulement à l'impulsion d'une force inconnue qui le modifie et le transforme à son gré. L'activité se confond essentiellement avec la sensibilité, et l'action qui renferme le vouloir se confond de toute nécessité avec la sensation. Or ce dernier phénomène n'est produit en nous que par les mouvements intérieurs de l'économie organique et par les phénomènes du monde *réputé* extérieur. Le mouvement prend en nous deux sortes de déterminations : par l'une nous végétons comme la plante ; par l'autre nous sentons. L'animal devient donc sensible ou cesse de l'être, suivant que le mouvement prend ou quitte en lui les déterminations qui le font sentir. Ainsi la cause première, l'origine suprême de nos idées n'est autre que le premier moteur qui régit l'univers. Est-il possible d'expliquer comment ce mouvement, phénomène apparent d'un monde réputé extérieur, phénomène dont l'origine et la cause nous échappent, détermine le mouvement de nos organes locomoteurs, conformément à nos besoins, pour nous faire produire des actes extérieurs dont tous les hommes se rendent mutuellement responsables ? Non, sans doute, et ici nous

sommes bien forcés de nous arrêter en confessant notre impuissance. La question de la liberté est à jamais insoluble. Si nos idées ne dépendent pas de nous, si elles nous adviennent bon gré, mal gré, en sorte qu'il ne nous soit pas loisible de les avoir ou de ne les avoir pas, force sera d'en conclure que nos actes extérieurs n'étant pas la conséquence et pour ainsi dire la traduction de nos idées prédominantes, ils ne dépendent pas plus de nous que ces mêmes idées. *L'homme s'agite et Dieu le mène.* »

Oui, mais en lui donnant la faculté de s'échapper, et l'homme en use. Aussi toute cette argumentation se réduit à dire qu'il nous arrive des idées et des sensations non voulues. Mais est-ce à dire que nous ne soyons pas les arbitres de ces idées, les régulateurs de ces sensations, et pour le dire, en un mot, les maîtres de leur vie et de leur mort ? Voulons-nous donc tout ce qui nous plaît, nous charme et nous donne des désirs ? Ne repoussons-nous pas sans cesse des séductions ? Ne sommes-nous pas, à notre tour, des Joseph maîtres de nos sens, et non pas une fois, mais mille fois dans la vie ? Il est des idées et des sensations involontaires, dont nous ne sommes pas les auteurs, cela est vrai : mais n'en est-il pas de *volontaires*, dont nous sommes les auteurs et les arbitres ? Eh bien, c'est là tout ce qu'on proclame

sous le nom de liberté de la volonté; ce n'est pas la condition d'un être n'ayant ni motifs, ni considérations, ni lois, ni désirs, ni penchants, ni luttes. Au contraire, c'est parce que nous nous gouvernons au sein de tout cela que nous sommes libres.

L'autorité de la conscience est citée elle-même contre la liberté. On dit que nous sommes forcés par le sentiment moral; que le refus de lui obéir nous inflige des remords, et que sous cette pression nous marchons pour les éviter.

Mais cela est si peu juste que nous choisissons, quand cela nous va, tout autrement que ne le veut la conscience, et craignons si peu les remords que nous les bravons avec aisance. D'ailleurs, quand ils viennent, ils prouvent bien que nous étions libres, puisque nous ne saurions les ressentir si nous avions été forcés. Ne dirions-nous pas en ce cas avec le musulman : c'était écrit.

On a fait de la prescience de Dieu et de sa liberté un argument contre la liberté humaine. « Si Dieu, qui sait tout et a tout prévu, permettait à notre liberté d'intervenir au nom de choix arbitraires dans le jeu de la sienne, celle-ci partout modifiée, tiraillée, ne serait plus souveraine absolue. Ce que Dieu a prévu ne pouvant pas ne pas arriver, notre liberté n'est qu'une illusion chérie. »

Mais un témoin invisible dont la pensée nous est inconnue ne force pas nos choix, et Dieu,

qui prévoit tout, « a écrit son procès-verbal la veille de l'évènement; » il ne nous dicte le nôtre ni le jour de l'acte, ni le lendemain. De ce qu'il prévoit ce que nous choisirons, il ne résulte pas qu'il détermine nos choix. Dans une situation donnée, il sait ce qui nous déterminera, il ne se charge pas de nous déterminer, et si nous avons en lui un spectateur, il n'en suit pas que nous ne soyons pas acteur, en d'autres termes, que nous n'ayons pour notre compte ni une idée, ni un sentiment, ni une volition, et que notre activité soit celle d'une machine qu'une puissance quelconque fait aller en un sens donné. Il en suit encore moins que notre liberté, dont le jeu est vu de toute éternité, doive jamais entraver celui de la liberté divine. La sagesse suprême serait-elle suprême, si elle n'avait su régler un jeu qui est au moral ce que le mouvement des sphères, varié et compliqué pour nous, est dans le monde physique ?

Reste l'autorité de la conscience qui nous force.

Mais, si impératif que soit le caractère de cette voix divine ou humaine, chacun agit avec le sentiment de la liberté qu'il a de s'y conformer ou d'y déroger. Le jeu de la volonté et sa noblesse se voient surtout dans les actes qui sont beaux sans être obligatoires, et admirables en raison de la promptitude irréfléchie de notre dévoûment. Le dévoûment a ses motifs, ses raisons, mais moins

ces raisons obligent, et plus le dévoûment a de mérite. C'est parce qu'elle est si libre, que la vertu est si belle; c'est parce qu'on aurait pu s'abstenir d'un sacrifice et qu'on a disposé de soi par grandeur d'âme, c'est parce qu'on y a fait preuve d'une double liberté qu'on se sent content. On a repoussé tous les motifs qui portaient à s'abstenir; on n'a écouté que ce qu'on voulait écouter, ce qu'il y avait de plus beau et de plus périlleux peut-être, et on en a de la joie dans l'âme. On s'est mesuré avec la loi et le devoir, et on s'est élevé dans une sphère plus haute que l'une et l'autre; il en est résulté comme une transformation de tout notre être. L'âme qui s'est essayée sait désormais ce qu'elle est, elle a justifié ses titres de noblesse et pris possession de sa grandeur idéale.

Toutefois, si la liberté est l'activité idéale et absolue, si la faculté de choisir, suivant les raisons les meilleures et les lumières les plus pures nous est donnée entière, c'est à l'état normal seul qu'elle est parfaite. Or l'état normal est un idéal. La liberté en action se distingue de la conception idéale, instinctive ou rationnelle; elle est force motrice, effort ou acte; elle est organique ou purement psychique. Sous quelque forme qu'elle se montre, elle n'est plus la liberté absolue, la liberté en principe. A l'application, toujours maîtresse

d'elle-même, elle ne l'est pas de tout ce dont elle voudrait disposer, ni de tout ce qui se trouve en rapport avec elle. Elle est au contraire très-dépendante de tout. Mais elle le sait. Même dans sa délibération et dans sa résolution, elle est plus limitée que dans sa conception. C'est dans celle-ci qu'est la grandeur de notre activité. Car il ne faut pas s'imaginer que l'activité ne commence que là où la résolution cesse; l'âme est aussi active dans la délibération et la résolution que dans l'opération.

Borné dans ses conceptions, l'être fini l'est à plus forte raison dans l'exécution. Son état normal est rare, et l'altération en est souvent profonde. En effet, soit par les faiblesses de l'organisme, soit par les défaillances de l'âme elle-même qui fléchit avec le corps selon les phases de l'âge et celles de leur développement mutuel, il est peu de moments où le jeu de notre activité soit assez pur pour permettre à la conception son jeu tout entier. Dans les actes mêmes où la question de moralité est le plus gravement engagée et la voix du devoir le plus impérative, la justice humaine aime souvent à reconnaître des obstacles ou des entraînements indépendants de notre volonté, en un mot, des circonstances qui nous accusent ou qui nous excusent.

Pour que notre activité fût idéalement parfaite, il nous faudrait des conceptions absolues et des

moyens suprêmes : il nous faudrait un organisme toujours parfait du premier jour jusqu'au dernier. Une puissance souveraine et des trésors royaux ne suffiraient pas. Il ne faut donc pas rêver, même en théorie, une activité absolue, soit de pensée, soit de volonté, soit d'œuvres. Le génie, la fortune, la santé, ces dons si peu absolus encore, sont l'exception. C'est à ce point que tout travail nous fatigue, toute chose un peu grande nous épuise. Leibnitz dit fort bien : « Dans la question spéculative, il ne s'agit pas de coudées franches et de bonnes jambes. » Mais en pratique, c'est précisément de cela qu'il s'agit. Or le pouvoir réel de la plupart des hommes, même des rois de la terre, est si peu de chose que, même dans les fonctions les plus élevées, ils pourraient s'écrier sans cesse avec Louis XV : « Si j'étais roi ! » Partout, en effet, nous touchons à des barrières : ici les lois physiques, là les lois morales, ailleurs les lois politiques, ici et là des forces de tout genre et des puissances tellement supérieures aux nôtres que la liberté de notre sphère d'activité paraît illusoire. Mais si elle voit des limites partout, je trouve cependant partout l'infini. Si je ne vois très-nettement ni la portée de mon pouvoir, ni celle du pouvoir des autres, ce n'est pas ce qui doit m'étonner le plus dans un monde d'énigmes, de luttes, de mystères, de merveilles. Ce que nous

savons, c'est qu'il y reste pour nous, à côté des autres êtres doués de liberté, une sphère très-grande et que rarement nous la remplissons tout entière. En effet, quel horizon et quelle puissance ! Notre destinée est tout simplement une série magnifique et indéfinie d'actes à accomplir. Cela ne peut pas être contesté, à l'aspect de cette richesse immense de conceptions, de résolutions et d'œuvres que la raison éclaire depuis la naissance de l'espèce humaine : pour l'espèce, pour l'individu, que d'œuvres qu'elle nous montre, et, qu'en son nom nous sommes les maîtres de bien concevoir, d'entreprendre avec ses lumières, d'achever avec ses conseils ! Cela est si vrai que, sur la totalité des déterminations que chacun est appelé à prendre, on n'en arrête pas la moitié; qu'il est des âmes qui laissent en friche la presque totalité de leurs puissances; qu'il en est qui exploitent les leurs avec une négligence plus propre à les affaiblir qu'à les développer; qu'il en est qui n'usent leurs forces que pour des œuvres contraires à leur mission. Non, ce n'est pas le défaut de place, ce n'est pas l'insuffisance de nos facultés qui fait notre misère. Et ce n'est ni le nombre des actes, ni leur forme, qui fait notre mérite ou notre démérite : c'est notre conception. Je puis faire une action qualifiée de crime, et n'être pas criminel. Où je n'ai été qu'une activité

forcée, que le bras involontaire, je n'ai pas de tort. La mort d'un ennemi que j'ai tué au champ de bataille ne m'est pas imputée. La patrie parlant, je n'aurais pu désobéir sans me rendre coupable. La guerre était-elle juste ou injuste ? J'ai eu le droit de l'examiner, mais je n'ai pas eu celui de donner mon avis. La mort d'un camarade condamné par une cour martiale, même injustement, et que j'ai fusillé par son ordre, n'est même imputée à personne, ni à la patrie, dont la loi l'a frappée, ni aux juges qui se sont trompés de bonne foi. Si la sentence est juste, les juges n'en ont pas le mérite; ils n'ont rendu qu'un arrêt, c'est-à-dire appliqué une loi à un cas donné. Si la sentence est injuste, ils n'ont pas démérité, en raison des considérations qui ont motivé leur jugement. En vertu de leur devoir absolu, ils n'ont pas été libres de ne pas appliquer la loi. La loi elle-même peut être injuste, et les législateurs qui l'ont faite de bonne foi ne sont pas plus coupables que les juges qui l'appliquent; ils ont tracé une règle dictée par l'intérêt de la société. Ils n'ont pas eu le pouvoir de ne pas se tromper. De cela il n'est fait imputation qu'à l'humanité elle-même, c'est-à-dire à personne.

C'est ici une règle générale, nul n'est responsable, même du mal, là où il est le plus faible, où il est forcé, que ce soit une puissance morale ou une

force physique qui le mène. Mais nul n'est excusable de n'avoir pas mis en jeu toute la richesse de ses facultés actives dans la stricte mesure de son devoir et dans la sphère immense de sa mission. Nombreuses sont les vertus, nombreux les vices de volonté.

4) — *Les vertus et les vices de nos facultés actives. Le caractère.*

On appelle les vertus de ce groupe de facultés des vertus de volonté. On ne dit pas vertus ou vices de liberté. On dit quelquefois vertus actives, mais le terme est mal choisi, toutes les vertus sont actives. Il n'y a pas de vertus passives, de vertus théoriques ou spéculatives. La spéculation et la science qu'elle donne répandent de vives lumières sur nos devoirs et sont de grands moyens de vertus, mais ni l'une ni l'autre ne sont des vertus. Il est des vertus qu'on rapporte plus particulièrement à l'intelligence, d'autres à la sensibilité, mais il n'y a pas de vertus auxquelles soit la volonté, soit la sensibilité, soit l'intelligence, restent étrangères : en effet c'est notre âme qui est vertueuse, ce ne sont pas nos facultés. Ce qu'on veut dire par ces classifications, c'est qu'il est des vertus qui prennent telle origine plutôt que telle autre et ont pour agent prépondérant plutôt telle de nos facultés que telle autre.

Toute vertu implique une âme bien inspirée et bien gouvernée, en un mot la consécration bien délibérée, bien résolue et bien maintenue de toute notre personne à l'amour du Bien.

Les vertus qu'on rapporte directement à la volonté ne sont autre chose que les qualités qu'elle doit avoir : c'est d'abord une énergie aussi éloignée de la mollesse que de la violence; c'est ensuite une fermeté de résolution et une vigueur d'application également nettes d'impétuosité et de précipitation ; c'est enfin une constance dans l'œuvre et une fidélité au dessein également étrangères à toute obstination dans l'impossible et à toute ostentation dans la lutte.

D'ordinaire on veut que les dispositions naturelles de la volonté, pour demeurer pures et enfanter les vertus, restent normales, c'est-à-dire ne soient pas altérées. C'est tout simple : viciées, ce sont des vices. Mais des dispositions égales pour le Bien et le Mal sont-elles pures? peuvent-elles enfanter des vertus ou rester normales? Rien de tout cela. Nos dispositions naturelles ne sont ni pures ni impures, ni normales ni anormales, et n'enfantent ni vices ni vertus : C'est l'éducation, c'est le travail qui enfante des vertus, c'est l'absence ou le contraire des deux qui enfante les vices. Cela est si vrai que le vice naît même de la vertu, si l'on ne veille à celle-ci. Tous

les vices de volonté ne sont que des vertus de volonté exagérées ou entraînées sous de faux drapeaux. Des dispositions naturelles qui deviennent par l'éducation des qualités généreuses, se transforment par l'abandon en autant de défauts. Ce qui devient une énergie éclairée et consciente, grâce aux lumières de la pensée, ou de la fermeté, grâce aux appuis d'un sentiment cultivé, dégénère sans ce secours en violences grossières, en brutalité égoïste, en obstination aveugle. Ce qui, bien conduit, devient de la décision, dégénère en indécision dès qu'il y a absence de direction ou de connaissance. L'indécision, qui est un commencement de mal, puisqu'elle suspend, jette dans la mollesse, qui est un mal réel, puisqu'elle paralyse. De l'indécision arrivée à ce développement on tombe dans l'indifférence, de l'indifférence dans la torpeur, de la torpeur dans la paresse, la mère de tous les vices, même de la lâcheté, qui en enfante encore tant d'autres. Car la pente est rapide, et l'on a bien tort de dire que la volonté est l'homme ; puisque, sans les lumières de la raison, sans la science, en un mot, l'homme n'est qu'un animal mené par l'instinct. L'homme, ce n'est pas ce vermisseau qui veut tout ce qui flatte ses appétits, c'est l'être moral qui sait ce qu'il est et se met en état de gouverner tout ce qu'il a selon les desseins qui ont mo-

tivé sa création dans les vues de la Providence. Car s'il est un être mené, il est aussi un être qui mène. Grande est la puissance des mobiles qui le font agir, plus grande est celle des motifs et des raisons qui, dans sa conduite, assignent aux mobiles la place qu'il veut leur accorder. En effet sa volonté, c'est sa raison; le flambeau qu'il suit, c'est son intelligence. Sa devise est celle de l'homme pieux : Ta parole divine est une lampe à mes pieds. La preuve que cette voie est celle de la vertu se voit partout. Partout où il y a des idées faibles, il y a des volitions rares et incertaines, de vagues intentions, qui passent comme des nuées emportées par l'air. Partout où il y a des idées nettes et des idées arrêtées, il y a volitions fermes et précises. Esprit lent, caractère irrésolu; intelligence rapide, résolutions promptes: c'est la règle. En revanche, abondance excessive d'idées, mobilité extrême de résolutions ou idées plus spéculatives que pratiques — vie frappée de stérilité au point de vue des œuvres : telle est la règle aussi. Sans doute nos sentiments et nos passions surtout nous font vouloir aussi, et ce n'est pas à nos idées seules qu'appartient toute action sur la volonté; mais notre raison est à ce point puissante à son égard, qu'elle seule a le privilége de la conseiller. Elle n'a pas celui de la forcer, de la gouverner. Encore que la volonté

soit une souveraine conseillée, elle est souveraine, elle a son degré d'indépendance. L'indépendance entre elle et l'intelligence est réciproque, et il est heureux que l'intelligence ne soit pas sous la dépendance de la volonté plus que celle-ci sous l'action de l'intelligence, car la volonté est parfois lente et paresseuse, et si les opérations de l'esprit dépendaient absolument d'elle, l'âme serait souvent négligée et maltraitée. C'est pour cela que le gouvernement de l'homme est partagé, que la vérité est involontaire et la science fatale, comme on dit en termes d'école : c'est-à-dire que l'instruction se présente sans que nous la cherchions, sans que nous la puissions éviter et qu'il ne dépend pas de notre volonté qu'une chose soit vraie ou fausse. Cela ne veut pas dire que la science pèse sur nous ou nous tombe en partage comme une fatalité, cela veut dire qu'elle nous arrive aussi providentiellement que la lumière du jour vient éclairer notre œil, et certes aussi naturellement. Et à son tour notre sensibilité ne dépend pas de notre volonté; notre organisme même ne lui est pas livré tout entier, et très-heureusement, car elle en disposerait trop mal.

La perfection des qualités ou des vertus de la volonté à l'égard des autres, c'est de les prendre toutes à son service idéalement organisé et de leur prêter à son tour tout l'appui des siennes. En

termes simples, il ne faut pas que le développement des unes rencontre obstacle dans l'absence ou le développement excessif des autres. Est vicieuse la volonté qui ne s'attache qu'à l'accroissement des facultés intellectuelles et à l'art d'en disposer avec la plus grande aisance ; ne voulant pas au même degré les perfections du sentiment et le bon gouvernement des passions. La volonté qui ne gouvernerait que la pensée serait une ouvrière qui ne gouvernerait pas ses doigts.

La volonté humaine n'est pas cependant la toute-puissance. Ses vertus sont en raison de ses moyens, et son jeu très-imparfait peut être très-méritant. Nous sommes ici, avec ce que nous avons, au service d'un autre ; nous n'y sommes les maîtres absolus de rien; nous ne les sommes pas de nous-mêmes. L'activité instinctive débute en nous avec une puissance non délibérée. Elle admet l'intervention de la volonté, mais elle ne lui cède pas la place ; elle se rend souvent et ne meurt jamais. L'école de Kant semble mettre le triomphe de la volonté dans son triomphe sur les instincts. Un psychologue d'ailleurs distingué de cette école, Schulze, qui enseigne l'art d'éteindre les passions, nous dit : « Chacun doit se donner son caractère. Quand on dit qu'un homme a du caractère, on veut dire qu'il a mis sa conduite d'accord avec ses principes par suite de résolu-

tions suivies d'actes. » Mais la conduite n'est pas le caractère. Kant égare son disciple à ce sujet. Une partie considérable de son anthropologie a pour objet le caractère, celui de l'individu, celui de l'un et de l'autre sexe, celui d'une nation, celui de l'espèce humaine ; mais il embrasse sous cette expression des choses trop diverses, égaré par l'ambiguïté de sa langue. On le voit quand il dit : « Est un caractère celui dont on sait qu'il ne suit pas ses instincts, mais sa volonté. » Mais quel est l'être moral qui ne suit pas sa volonté ? Celui qui suit ses instincts, n'est pas un homme, n'est qu'une brute : ne pas suivre ses instincts de préférence à la volonté, ce n'est donc pas être un homme d'un grand caractère, c'est être tout simplement un homme. Le caractère se compose de ce qu'a fait la nature, et de ce que l'homme fait dans l'œuvre de la nature ; le caractère est le degré de fermeté qu'a notre volonté en vertu des lumières de la raison et de la pureté des sentiments. Le fond de tout est ce qu'a fait pour nous la nature aidée de l'éducation et des circonstances où notre destinée, c'est-à-dire le gouvernement de Dieu, nous a mis. La manière dont nous avons profité de tout, voilà notre part. Elle est bien humble. Quand on considère qu'un grand caractère est une intelligence lumineuse, une sensibilité profonde et une volonté énergique dans la

voie du vrai ; quand on considère que ce titre résume ainsi ce qu'il y a de plus élevé et de plus admirable dans l'homme, on n'est pas tenté de dire que l'homme lui-même en est le créateur.

Les grands dons, les grandes vues, les grandes circonstances et les grandes épreuves, qui font les grands caractères et les grandes œuvres, ne sont pas en notre arbitre : la seule part qui nous y soit faite, c'est de vouloir avec toute l'intensité dont nous sommes capables et d'y mettre tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons, sans nous laisser conduire par aucune autre considération que l'idée du devoir. Mais ce que nous sommes et ce que nous avons, n'est pas de nous. Pour que tous voulussent avec la même énergie, il faudrait que tous fussent doués du même degré d'énergie. C'est en vain que des âmes faibles et bonnes prennent de belles résolutions ou font de vaillantes promesses : avant d'en venir à l'œuvre, elles trahissent, trahies par elles-mêmes. Il ne dépend donc pas de nous de vouloir chacun de même. Ce qui dépend de chacun de nous, c'est de vouloir en proportion de nos moyens et de veiller en raison de notre devoir.

Comment maintenir dans notre volonté cette docilité suffisante et cette fidélité à toute épreuve qui sont le devoir de tous ?

En usant de tous nos moyens.

C'est là notre devoir et notre vertu. Il ne nous en est pas demandé d'autre. L'énergie de la volonté est une qualité essentielle sans doute : mais s'il faut l'exiger de tous, ce n'est pas au même degré. Le devoir de chacun est de développer ce qu'il a reçu, mais non de le forcer. Forcée, l'énergie n'est plus qu'un vice. Pour rester elle-même, elle doit être tempérée par cette égalité de sentiment qui est la mère de la force et cette sérénité de vue qui est la mère de l'égalité. Dès qu'elle s'exagère, elle devient de l'ardeur; ardeur elle se passionne; passionnée elle porte le trouble et l'irritation dans la pensée, dans la parole, dans l'acte, partout. Elle va d'un seul bond jusqu'au fanatisme, à la haine, à la persécution, à toutes les violences. Du vice elle va au crime, et elle s'y jette, non pas en toute conscience seulement, mais avec une grande joie et une complaisante admiration d'elle-même. Au service du crime passent alors toutes les autres vertus de la volonté : la constance et la fermeté deviennent de la constance dans la pratique des violences et de la fermeté dans l'exercice des rigueurs.

Cela mène loin. Toutefois la décadence a son terme, et souvent l'excès, l'abus d'une force, arrête le mal en la consumant elle-même. Plus l'énergie est violente et impétueuse, plus elle s'épuise rapidement ; plus l'activité est exagérée en

certains moments, plus elle est intermittente et inégale en d'autres, flamme dévorante ici, simple feu de paille ailleurs.

Partout où la volonté est peu éclairée par des lumières pures et mal aidée de sentiments profonds, au lieu d'apporter à son œuvre la suite qu'inspirent des résolutions affectionnées et conscientes, les attachements et les œuvres font défaut. Faute d'affections réelles, elle passe à la nonchalance, au laisser-aller, à l'inconstance, à la mobilité, qui détruisent le soir ce qu'a édifié le matin. Sans doute, il faut, au nom de la raison, se réserver le droit de modification et de changement, puisque c'est la condition du progrès et que l'abandon du privilége de vouloir mieux et autrement serait la mort de la volonté; mais le changement sans motif raisonnable est la folie, comme le refus de changer en vertu de raisons majeures est l'abdication de la moralité. En effet, exagérez ou forcez la constance, et vous aurez l'immobilité ; exagérez la valeur de vos premières déterminations, et vous aurez l'entêtement, c'est-à-dire les deux vices les plus incorrigibles.

La loi suprême de la volonté, c'est la loi générale de l'univers : le mouvement. Il faut marcher. Ou nous avançons, ou nous rétrogradons. Pour rester un être moral, suivez une volonté toujours plus pure, plus forte et plus constante dans la

pureté. Dans la voie de l'aspiration à l'idéalité il n'y a pas de halte ; l'ascension est permanente comme le mouvement du monde physique.

5) — *Les facultés intellectuelles. Le caractère moral de nos idées. Les vertus et les vices d'intelligence.*

La science du Bien et du Mal, les idées morales présidant à toute notre activité morale, on comprend le rôle qu'y joue l'état plus ou moins normal de ces facultés, dont l'étude scientifique est faite par la psychologie ; et l'on comprend tout aussi bien que la morale attache un prix singulier à considérer sous son point de vue leurs lumières plus ou moins pures, vives et complètes.

D'entre les caractères essentiels qui distinguent les idées morales, le premier c'est la netteté, le second, la vivacité.

Nos idées morales sont-elles toujours et toutes également nettes et idéalement vives ?

L'uniformité, sous ce rapport, constituerait la perfection à laquelle doit conduire la morale ; mais cette idéalité est le terme, elle n'est pas le point de départ, et nos idées y aspirent, elles n'y sont pas arrivées. Elles sont plus ou moins nettes et plus ou moins vives selon l'état particulier de chaque intelligence portée par l'état général de la civilisation au sein de laquelle elle se développe.

Leur affaiblissement ne tient pas seulement à celui des études individuelles ; il tient encore à l'abaissement des idées politiques et religieuses des nations, ces corps moraux qui sont à la fois le terrain où se plante l'idée individuelle et le laboureur qui la cultive [1].

Le troisième caractère des idées morales, c'est leur primordialité ou leur innéité, terme qui paraît exagéré et qui n'est pas même suffisant.

En effet, ce qui fait le fondement de toute morale, la distinction du bien et du mal, est d'abord si peu arbitraire et chose survenue dans l'homme que c'est au contraire sa raison. Sa raison, où bien n'est pas encore entière ou n'est plus entière quand elle est privée de ce discernement. Tant qu'elle l'est, elle peut s'assimiler à ces lueurs d'intelligence qui distinguent le crétin et la brute, elle ne peut s'appeler la raison de l'homme. En dernière analyse, les idées morales ne sont pas innées seulement à l'âme et primordiales, elles font partie de la substance de l'âme, inaltérables, indestructibles et éternelles comme cette substance, comme celle de Dieu. Non-seulement nul ne peut se changer, mais nul ne peut changer le caractère moral d'un seul acte de sa vie, au point de trouver le même acte à la fois juste et injuste.

[1] V. Matter, *De l'affaiblissement des idées morales.*

On a nié cette identité des idées morales avec la nature de l'âme, par la raison qu'elles ne sont pas des lumières pures, brillant partout du même éclat. C'était confondre l'homme avec Dieu. A-t-on besoin de dire que cela est insensé? mais a-t-on tort de rattacher ces idées à Dieu ? Non, car prises en leur principe, elles ont leur source en Dieu, et sérieusement analysées elles font voir que, bien loin d'être des notions lentement acquises, elles sont autant de rayons qui, de l'intelligence divine, s'abaissent sur celle de l'homme afin d'éclairer sa mission terrestre. Ce n'est pas notre raison, lumière émanée d'une autre lumière, qui les conçoit ; la raison n'est pas d'elle-même ni à elle-même; la raison, qui est à tous à la fois comme à chacun en particulier, n'est le bien exclusif de personne, et si chacun se gouverne par elle, c'est dans la mesure de sa participation au foyer des lumières divines. C'est parce que la raison a cette origine que ses conceptions ont le double caractère de l'universalité et de la perpétuité qui les distingue et qui atteste qu'elles remontent à une source universelle et éternelle [1]; et c'est là ce qui explique la perception immédiate et le caractère absolu de cette perception.

Dès que nous tenons évidemment les idées mo-

[1] V. Cudworth. *Eternal and immutable morality*, p. 140.

rales de Dieu et non pas de nous, et qu'elles sont nées avec nous et non pas après nous, peu importe qu'on les appelle primordiales ou innées, puisqu'en dernière analyse elles sont inséparables de l'âme comme l'âme est inséparable de celui qui en est la source. De là vient qu'elles se forment en notre sein tout-à-fait spontanément ; qu'elles jaillissent primordialement, sans aucun effort ni travail d'enfantement, comme les rayons qui s'échappent d'un corps lumineux. De là vient aussi le fait, que la notion du bien et du mal s'attache presque à toutes nos idées, et que les autres, celles où n'entre aucune attache morale, sont rares.

En effet, quand on essaie de classer les idées, on est partout frappé du caractère éthique qu'offrent même celles des catégories qu'on en soupçonne le moins à première vue.

Et d'abord, si l'ensemble des idées mathématiques ou physiques paraît, au premier aspect, entièrement étranger à ce qu'on appelle le Bien et le Mal, ou le juste et l'injuste, on s'aperçoit au moindre examen qu'au fond il n'en est rien ; qu'elles sont toutes unies aux idées cosmologiques, qui tiennent toutes aux conceptions théologiques, si éminemment empreintes d'un caractère moral.

Il en est de même d'un autre ensemble de notions qui paraît neutre au premier aspect : l'histoire tout entière n'est qu'une série de faits

moraux, motivés par une série d'idées morales. Car, sans parler de cet ensemble d'éléments qui constituent le droit, la législation et la politique, toute la marche de l'humanité que raconte l'histoire n'est qu'un magnifique enchaînement de conceptions morales, de projets et de desseins, de résolutions et d'œuvres, d'émotions ou de passions, dont nous approuvons vivement les unes comme bonnes et louables, et repoussons énergiquement les autres comme coupables et désastreuses. Dans tout ce tableau pas un seul fait, général ou particulier, qui soit indifférent pour la morale.

Et inutile de dire, je pense, qu'il n'en est pas autrement des idées philosophiques, métaphysiques, esthétiques. Où marquer une ligne de séparation complète entre le domaine du Vrai, celui du Beau et celui du Bien ?

Nous pouvons donc conclure, par une question qui aura l'air d'une solution, à savoir : Où trouver des idées indifférentes ?

S'il n'y en a pas, quelles sont les vertus et quels sont les vices de pensée ?

Mais nous avons dit tout-à-l'heure qu'il n'y a pas de vertus théoriques, que la spéculation et la science n'en sont pas : si cela est, comment les opérations de l'intelligence, qui relèvent essentiellement de la logique, peuvent-elles revêtir un

caractère qui les fasse relever de la morale ?

L'âme étant essentiellement morale, tous ses phénomènes, toutes ses facultés participent à sa nature : ce ne sont pas les opérations simples et pures de la pensée, ce sont ses habitudes qui sont des vertus ou des vices.

Il y a une différence sensible, à la portée de tous, entre le caractère logique et le caractère éthique de la pensée. La clarté ou l'obscurité, la force ou la faiblesse, la rapidité ou la lenteur, l'erreur ou la vérité de la pensée, sont du domaine de la logique. Les modifications que l'amour de la vérité, le penchant pour l'erreur, l'habitude du sophisme, le goût de la fiction, l'indifférence pour la vérité ou l'erreur, apportent à l'acte de la pensée, sont du domaine de la morale. Mackintosh reproche à Hume d'avoir donné le nom de *vertus* à des qualités intellectuelles. La vertu est pour Mackintosh une manière d'être ou d'agir qu'on approuve, ou du moins qu'on doit honorer d'une approbation, tandis qu'on éprouve un tout autre sentiment pour l'excellence des qualités intellectuelles : on les admire, on ne dit pas qu'on les approuve. Mais une page après, ce moraliste dit lui-même : « Nous accordons notre approbation morale au travail diligent, au désir de connaissance, à l'amour de la vérité, à toutes les habitudes qui

fortifient ou améliorent l'intelligence, parce que leur origine dépend de la volonté, *quâ peccatur et recte vivitur*, comme dit saint Augustin. »

Les vertus d'intelligence, ce sont d'abord la droiture et la loyauté dans l'acte de la pensée, dispositions qui, développées, donnent la rectitude et la justesse, et, devenues habitudes, font aimer la vérité et la simplicité. Ce ne sont pas la perspicacité et la clarté, mais elles y mènent et s'y complaisent, et réciproquement.

Les habitudes du calme et du recueillement sont d'autres dispositions naturelles transformées en qualités morales, qualités qui ne deviennent un état privilégié de l'esprit que par de sérieuses conquêtes, par une application constante.

Cela est si vrai qu'à défaut de celle-ci l'intelligence contracte toute une série de vices : l'amour du laisser-aller, de la dissipation et de la frivolité, ou le goût de l'agitation et de l'inquiétude, si ce n'est celui de l'indifférence, qui amène de l'obscurité, de l'incertitude, du doute.

Il y a pour la pensée des habitudes plus dangereuses : celle d'une vaine curiosité, d'une ambition brouillonne et amie du paradoxe, affectant toutes les allures de l'ostentation ou contractant toutes celles de la duplicité, de l'hypocrisie, de la fausseté, du mensonge.

Or voilà les plus grands vices de l'âme nés, non

pas de l'absence de toute culture, de toute éducation, mais de fausses directions, d'ambitions avides, de certains raffinements, de quelques dispositions douteuses qu'on y a apportées. Et cependant il n'est pas en morale de question plus négligée que celle des vertus et des vices d'intelligence. Si bien indiquée par Hume, elle fut si mal comprise de ses contemporains que l'un des plus illustres, Rousseau, va jusqu'à proscrire la pensée elle-même comme une source d'immoralité : « L'homme qui pense est un animal dépravé. »

On est tombé dans l'autre erreur : on a fait à l'homme un devoir de penser, comme s'il dépendait de lui de le faire ou de ne pas le faire. Mais ce qu'on doit lui recommander à juste titre, c'est de penser un peu plus qu'il ne le fait naturellement, c'est de ne pas négliger cette belle faculté, c'est de s'y exercer avec soin et avec constance, afin de penser le plus et le mieux qu'il pourra. Rousseau lui-même ne s'est pas flatté d'empêcher l'homme de penser. Tenant toute sa gloire et son ascendant du fait d'être, par l'éclat et la richesse de sa pensée, un des «animaux les plus dépravés» de son siècle, il n'a eu pour dessein véritable que de combattre les maux d'une civilisation égarée : la pensée fausse, la pensée ambitieuse, la pensée sophiste, la pensée sceptique, toutes contraires à la pensée droite et pure qui donne la vérité.

Il ne faut ni interdire la pensée, ni en faire un devoir. L'esprit pense comme la lumière brille, comme le feu chauffe. Ce qui seul est un devoir pour l'homme, c'est de penser tant qu'il peut, aussi bien qu'il peut, et toujours mieux.

Mais à cela même il ne doit s'appliquer que dans la limite tracée par l'ensemble de ses devoirs. La règle, de penser le plus et le mieux qu'on peut, a besoin d'être bien entendue. D'ordinaire, au lieu de penser, de réfléchir, de méditer par soi-même, on veut que d'autres le fassent pour nous, et on se livre au premier qui s'offre, à tous les guides; on cultive l'intelligence d'une manière qui la tue, dans des lectures imprudentes, périlleuses, dans celles qui lui offrent le plus grand et le plus facile attrait. Or l'obligation de la cultiver n'a rien de commun avec la recherche de ces vaines distractions, le goût de ces accumulations de notions inféconds qui se heurtent, de ces faits qui faussent la pensée et en tarissent jusqu'à la source : si tous les devoirs sont personnels, celui de penser est le plus personnel de tous.

Le vrai perfectionnement de la pensée est dans sa sincérité, dans sa pureté, dans son élévation.

La sincérité est l'amour du vrai et l'antipathie du faux. Or toute idée sophistique aboutit au faux, si elle n'est pas démasquée, comme toute idée obscure, incertaine ou douteuse, y touche et

et y tombe, si elle n'est pas menée au vrai.

La pureté est le désir de la conformité à la loi morale, l'amour de cette conformité et l'antipathie pour toute pensée impure, mauvaise, coupable ou simplement suspecte. Et qu'on ne s'y trompe pas, la pureté morale de notre pensée tient à la clarté logique de nos idées. Assurément, il ne dépend pas de nous d'avoir des idées claires de toutes choses, et il est dans la pensée, non-seulement des nuages, mais des erreurs dont nous ne sommes pas responsables; mais si toutes les fausses théories sont dangereuses et toutes les mauvaises doctrines haïssables, ce qui l'est bien plus, c'est l'indifférence à leur égard. La mollesse qui redoute un travail, la paresse qui nous porte à nous contenter de notre ignorance, altèrent non pas dans nos croyances seulement, mais encore dans nos attachements et dans nos affections de l'ordre le plus élevé, cette pureté qui fait l'homme moral, c'est-à-dire l'homme; car la moralité c'est sa nature vraie comme c'est sa loi. L'altération, le vice, commence là où nous faisons de notre faculté de voir et de comprendre un autre usage que celui qui est le seul bon, et qui est notre devoir, puisqu'il est en notre pouvoir. Du moment où nous n'allons pas au degré où nous arriverions en usant de notre esprit comme nous le devrions, il y a faute, déclin, chute, en un mot l'inépuisable

série des conséquences d'une première irrégularité. En effet, dès que nous cessons de bien voir, nous cessons de bien marcher, c'est-à-dire nous marchons mal, nos facultés se dérangent, toute l'âme se dérange. Rien ne montre mieux que sa ruine l'importance de la pureté de notre pensée.

L'élévation morale de la pensée, devenue habitude et toujours très-distincte de l'élévation métaphysique, est l'amour exclusif de toute idée belle, généreuse, haute ou magnanime ; c'est l'antipathie invincible pour toute conception basse, étroite, honteuse, envieuse, haineuse.

A ces vertus nécessaires à l'esprit pour son gouvernement propre, il faut ajouter l'expansivité de la pensée. La propagation de la lumière est celle du bienfait des bienfaits. Le rayonnement universel des vérités morales dans tous les esprits, voilà la civilisation. Or le rayonnement des esprits supérieurs sur les autres rapproche l'œuvre de l'homme de celle de Dieu. On peut objecter avec Platon que, dût-on tenir la vérité enfermée dans sa main, il faudrait y regarder à deux fois avant de l'ouvrir. Mais toute règle se prend dans son vrai sens, et nul ne doit professer un devoir de communiquer à chacun toute sa pensée ou toutes ses pensées. Quant à celles qui sont bonnes et pures, un mot de Jésus-Christ complète le mot de Platon. « On n'allume pas un chandelier pour le mettre sous

le boisseau. » Le chandelier, c'est la lumière ; les mauvaises pensées ne sont pas des lumières, ce sont des ténèbres; qu'on les mette sous le boisseau. Joignez-y, d'entre nos pensées, toutes celles qui sont douteuses ; cachez bien les fausses, et n'avouez pas à vous-même celles qui sont funestes. C'est une obligation de les taire. Les dire, serait d'un insensé. Il faut ajouter que les meilleures pour les uns peuvent n'être pas utiles aux autres, et sage est la règle « de retourner sept fois la parole dans la bouche avant de l'émettre. » Horace veut que, pour donner la perfection à la forme, on garde pendant neuf ans même la pensée écrite : que n'exigerait-il pas s'il parlait du fond ? On peut exagérer la réserve comme on peut exagérer la communication, et le chapitre des idées réservées, d'ailleurs un des plus curieux, est si délicat que je ne l'aborde pas même ici.

Laisser rayonner toute pensée pure qui peut être utile, propager toute lumière qui est de nature à guider les esprits vers cet amour du vrai où gît l'essence même de Dieu, c'est faire œuvre divine. Or c'est en ce point surtout qu'il faut aller jusqu'à la ressemblance avec Dieu que la révélation présente sans cesse comme l'idéal à poursuivre et qui semble empreinte au fond du cœur de l'homme. Silvio Pellico, qui a écrit sur *l'Amour de la vérité* et sur les *Etudes* deux chapitres admi-

rables, dit fort bien que le premier de nos devoirs est l'amour de la vérité et la foi dans la vérité, puisque Dieu est la vérité.

Le sincère amour du vrai est la plus sûre garantie contre un des vices d'intelligence les plus funestes. Il se révèle, en effet, dans les habitudes intellectuelles un fait qui mérite une grande attention, c'est qu'aux plus hautes qualités de l'esprit il s'allie d'ordinaire une mobilité, une inconstance de pensée qui dégénère jusqu'à la fluctuation permanente : l'amour du changement et de l'innovation va jusqu'aux paradoxes, aux opinions capricieuses et fantasques, aux choses bizarres, aux plus grands travers, jusqu'à l'absence de toutes croyances saines, même les plus communes. C'est la plus triste des aberrations. Que d'hommes éminents par leur génie et dont le progrès moral est arrêté par le doute, suspendu par le scepticisme, faussé par l'incrédulité ! Que de moralistes sublimes qui mettent en oubli de pratiquer ces mêmes règles qu'en théorie ils connaissent si bien !

Nous l'avons dit, les vices sont des vertus égarées. Un vice fécond qui naît d'une vertu et qui reste longtemps une sorte de vertu, c'est cette insatiabilité qui s'inquiète de tout ce qu'elle sait incomplètement comme de tout ce qu'elle ignore, cette curiosité incapable de se contenter et im-

puissante à se fixer, qui s'agite, se lasse et se consume en efforts que ne vient pas couronner une science ayant foi en elle-même. Or rien de plus funeste que ces fatigues et ces inquiétudes qui jettent le trouble dans l'esprit, et qui amènent, avec l'incertitude le découragement, avec le découragement la lâcheté, avec la lâcheté l'erreur, avec l'erreur les habitudes de la fausseté et du mensonge dans les jugements. Encore cette misère si profonde n'est-elle sentie que de ceux qui sont doués d'une autre sorte de vertu, qui apprécient pleinement la paix que donne le rapport normal entre la science et la foi. Mais si le fait lui-même avait besoin d'une preuve, on ne la trouverait nulle part plus éloquente que dans le vide que laisse l'absence de la foi en Dieu.

Le plus grand vice d'intelligence, c'est cette antipathie pour le vrai qui est une sorte d'inclination maladive pour le contraire. Très-différente du goût de la poésie ou de la fable, qui ne sont que des vêtements recherchés, des voiles précieux pour le vrai, cette antipathie n'est pas un penchant naturel pour la fiction, c'est une préférence décidée pour le mensonge : c'est même une préférence si bien passée à l'état d'habitude qu'elle nous domine comme malgré nous et nous porte essentiellement au faux, au mensonge conscient, en vertu du seul plaisir qu'on y trouve

et abstraction faite de tout autre intérêt. Cet ensemble d'allures fausses et trompeuses, ce n'est pas ce qu'on appelle la fausseté conspirante, la perfidie réfléchie, la trahison méditée. Il ne s'agit pas ici de ce qui tient aux affections de l'âme ; c'est de *l'esprit faux* que nous parlons. Toutefois les vices de l'esprit tiennent à ceux du cœur ; les uns sont le plus souvent principes et conséquences des autres. La pensée altérée est toujours la source de sentiments corrompus, et réciproquement. Les défaillances de l'une ou de l'autre de nos facultés ravagent l'âme tout entière.

Il faut distinguer de cette fausseté un vice d'intelligence qui a sa manie propre : ce commencement de stupidité, cette indifférence pour le vrai et le faux, qui est incapable de rien saisir en sa simplicité, sa pureté, sa sincérité.

A cette indifférence est opposé un vice tout aussi dangereux : cette exagération dans la pensée qui est le contraire de la rectitude et de la justesse et qui altère la vérité en toutes choses.

Ce qui altère non-seulement toute vérité dans notre esprit, mais toute valeur de notre pensée et toute considération de notre personne, c'est cette dissipation qui bannit le recueillement nécessaire, cette frivolité qui n'est pas, il s'en faut, une étourderie passagère, mais une tenue constante, c'est-à-dire l'absence de toute tenue et de

toute retenue. Source de mille aberrations de pensée et de langage, elle ôte à notre parole la confiance d'autrui comme la nôtre, et s'il est des dédains dont on se relève difficilement, ce sont ceux qui nous frappent jusque dans notre pensée la plus intime.

C'est surtout dans les jugements sur les personnes, sur soi-même et les autres, que se remarquent ces défauts de justesse et de droiture. Il est des personnes qui de leur vie n'ont eu une idée vraie sur elles-mêmes ni sur les autres. En leur amour-propre, leur esprit ne cesse de les tromper, de leur mentir, de leur faire illusion ; et en cet état il n'est pas en nous une idée saine : on n'est ni vrai ni droit avec Dieu même. En général la sincérité, la plus naturelle de toutes les vertus d'intelligence, en est aussi la plus rare.

6) — *Les facultés sensibles.*

En son état primitif, inaltérée encore et telle que la considère la théorie, la sensibilité est capable d'acquérir, par une culture dévouée, une grande pureté, et à même d'aider puissamment la volonté dans la pratique de toutes les vertus auxquelles l'homme est appelé. Elle entre naturellement dans toutes les conceptions morales, les fait aimer et en facilite l'application par la vivacité avec laquelle

elle s'y affectionne, par l'enthousiasme qu'elle apporte à leur réalisation. La nature des idées morales est essentiellement mixte : elles tiennent de l'intelligence autant que de la sensibilité. Un moraliste éminent, Kant, appelle le sens moral la raison pratique, et cela indique parfaitement le concours de l'intelligence dans les opérations de la sensibilité éthique. Quoiqu'on doive quereller la distinction de la raison, qui est une, en une raison théorique et en une raison pratique, on peut l'admettre un instant. Quand les distinctions éclairent, il faut les adopter, comme ces guides qu'on renvoie dès qu'on se retrouve sans eux. On fait donc bien d'écouter Kant nous dire que l'idée morale est la raison qui voit ce qu'il faut faire, ce qui est bien en soi et bon à pratiquer.

On appelle souvent vertus de simples sentiments remarquables par leur beauté. Mais, si vrais qu'ils soient, tous les sentiments ne sont pas des habitudes noblement acquises, or la vertu implique cette idée.

Toutes les habitudes qui ont ce caractère, et le cœur de l'homme en embrasse beaucoup, se résument en deux : l'amour du Bien, qu'on appelle aussi l'honnête, et le goût du Beau. Encore les deux viennent-ils de la même source, de l'amour du vrai. Mais ils sont distincts, nous allons le voir.

1) *L'amour du Bien et l'amour du Beau.*

L'amour du Bien ne s'attache qu'au monde interne, l'amour du Beau s'attache au monde interne et au monde externe.

On dit que le beau relève de l'esthétique et non pas de la morale que le beau peut blesser.

Nous admettons tous une profonde distinction entre l'esthétique et l'éthique, mais aussi une profonde affinité, la même qui lie la logique et la morale. Nous n'admettons pas plus qu'une bonne esthétique puisse aimer l'immoral que nous n'admettons qu'une bonne logique puisse l'enseigner ou une bonne politique le pratiquer.

Mais qu'y a-t-il de commun entre le goût du beau externe et celui du bien, entre l'amour d'un beau tableau, d'un beau monument, d'une belle figure et la morale ?

C'est là ce que nous allons examiner.

Appliqué aux œuvres de Dieu et aux œuvres de l'homme, ce double amour, celui du Bien et celui du Beau, est d'une étonnante richesse et d'une action puissante sur notre volonté, d'une influence décisive sur notre destinée. Sous chacune de ses deux formes cet amour se déploie en une série de vertus et en une série de vices. Prise en son germe, ce n'est qu'une simple disposition de

la nature. Négligée, elle demeure stérile ou dépérit après de légères efflorescences. Faussée ou mal dirigée, elle dégénère en affectations et en exagérations, en caprices, en amour du trivial ou de la caricature, en culte du laid et en mauvais goût, en toutes sortes d'excentricités, d'extravagances, d'aberrations dont aucune n'est indifférente pour la morale, puisque chacune consume de nobles facultés et exerce une influence funeste. Bien développée, au contraire, cette disposition élève l'âme entière, comme Platon et Plotin l'ont montré d'une manière si éloquente. « La nature céleste, le rôle éthique de ce sentiment est donné dans la facilité avec laquelle il se transforme en amour du divin. Voici comment : essentiellement divin, le Beau, le type même du Beau, se manifeste au regard et à l'esprit, à l'extérieur comme à l'intérieur. Il est plus aisé à l'homme de s'attacher d'abord au premier, et il s'y laisse aller plus facilement. Mais une fois qu'il aime la forme du beau, il est conduit irrésistiblement à aimer le Beau lui-même, et la forme le mène ainsi jusqu'au type, à Dieu. Il faut aller là. »

Mais on peut rester en route. Un des plus grands poëtes de ce siècle a poussé le culte du Beau aussi loin que les deux philosophes, sans y joindre celui du Bien au même degré. En ajoutant ses leçons aux leurs, Goethe, dans un de ses ouvrages

les plus travaillés, reste bien au dessous d'eux. « L'homme, dit-il, a un tel penchant à s'occuper de choses communes, l'esprit et le cœur s'abrutissent si facilement, les impressions du beau et du parfait lui manquant, qu'on devrait faire tous ses efforts pour conserver la faculté de les sentir. Tout le monde est fait pour ces jouissances, et c'est la seule *inhabitude* de jouir du beau qui fait que tant de gens prennent plaisir au niais et à l'insipide, pourvu qu'il soit nouveau. On devrait tous les jours écouter au moins une pièce de vers, lire un bon poëme, voir un excellent tableau, et, s'il était possible, dire quelques paroles raisonnables (Wilhelm Meister.) »

Et certes, ce sont là de bons conseils. Mais ils sont incomplets. En les suivant on reste en route.

Au devoir d'écouter chaque jour une pièce de vers et de lire un poëme, ne vaudrait-il pas mieux substituer celui de prendre chaque jour, si cela existe, un volume consacré par le respect de tous et d'en méditer une page? Puis, ne faudrait-il pas joindre au devoir de regarder un bon tableau celui de rechercher les belles âmes, d'écouter les hommes éminents et de s'attacher à leurs exemples? Admis à ce privilége, on sera peut-être tenté de s'élever encore au-dessus des plus belles âmes, des hommes les plus éminents, jusqu'à Celui qui est la perfection. Voilà ce que veulent

les grands maîtres, Platon et Plotin, pour qu'on ne reste pas en route.

Le poëte qui, dans l'éducation esthétique de l'homme, ne montre pas le type du Beau, ne fait que la moitié de sa leçon; car cette éducation est à ce point importante en morale que, mal faite, elle ne fausse pas seulement le goût du beau, mais étouffe l'amour du Bien, tandis que, bien faite, elle guide la destinée tout entière de l'homme dans les voies du divin. Goethe a bien raison de penser qu'elle est toujours défectueuse quand l'éducation propre ne vient pas s'y joindre et la continuer sans cesse; qu'il faut que chacun fasse la sienne, qu'un peu de méditation spéciale faite chaque jour, un peu d'élévation aux choses hautes et sereines, une belle pensée un peu suivie ou renouvelée, y peuvent beaucoup; que de mauvaises lectures sont de mauvaises compagnies, que de mauvais entretiens et de mauvais exemples abrutissent ; qu'il faut fuir, comme on fuit un ennemi, tout ce qui est trivial et bas; qu'il faut se garder de tout ce qui abaisse au lieu d'élever. Mais il faut autre chose encore, et en s'arrêtant à l'éducation esthétique, le poëte rompt l'unité du Bien et du Beau. Aussi ses « confessions d'une belle âme », sont celles d'une âme très-étroite.

La seule théorie qui donne une règle fondée sur une vérité éternelle, c'est qu'en sa source le Beau

est un avec le Bien, que sa source est la même que celle du Bien. Le Beau et le Bien sont deux choses distinctes, séparables, cela est vrai; mais toutes les fois que le Beau, au lieu d'être l'ami du Bien, s'en fait l'ennemi, et toutes les fois que le Bien se fait austère, se sépare du Beau, le méconnaît et le considère comme un danger, une séduction, il y a mal : la vérité se venge de ceux qui la trahissent. S'il est des amateurs éminents du Beau qui en restent au Beau, ne vont pas jusqu'au Bien et n'aiment pas le divin, quels qu'ils soient et si parfaits qu'ils se montrent en leur isolement, cet isolement les frappe, esthéticiens ou critiques. Le Bien ne se sépare pas impunément du Beau, témoin tant d'esprits du premier ordre. On dit que l'amour du Beau est de l'aristocratie dans la race humaine, et son développement complet un privilége. Soit; mais l'amour du Bien est commun à tous, son rôle est universel, et nul n'est vraiment homme en qui cet amour ne reçoit son développement. Les dispositions échues à tous demandent une culture attentive, entendue, suivie. Négligées ou mal menées, elles ne demeurent pas stériles seulement; elles deviennent l'insensibilité pour l'honnête ou le déshonnête, la grossièreté dans le choix de l'un ou de l'autre, la stupide complaisance dans le mal et l'abrutissement dans la perversité.

Du moment où ces mauvais sentiments nous ont imposé les habitudes qu'ils enfantent, vraies parodies de la nature divine qui est en nous, nous nous livrons sans antipathie à des vices qui nous font dépérir, comme nous feraient grandir les vertus dont ils sont la contre-partie.

Tout sentiment que n'avoue pas l'amour du Bien est une cause de décadence. Il y a donc danger toutes les fois que la sensibilité n'est pas à l'état normal. Or elle y est rarement.

2) *L'état normal et les altérations.*

Il ne faut pas confondre l'état normal avec cette condition primitive qu'on admet quelquefois par voie d'hypothèse et où l'âme n'a ni penchants ni inclinations, ni appétits ni instincts, où rien ne sollicite ni ne trouble la raison. Il faut bien admettre un état de non activité primitive, un état d'innocence; mais ce n'est pas un état de beauté morale. L'état de parfaite moralité, cette situation où l'intelligence et la volonté n'avaient pas même besoin de gouverner la sensibilité, tant elle était pure en elle-même, est un rêve de poëtes. La vertu, nous l'avons vu, est le résultat d'un développement laborieux et successif, le fruit d'une longue série d'applications de toutes nos facultés à un ensemble de résolutions forte-

ment délibérées et la vie morale est un combat sans relâche. Sur ce point les textes de saint Paul sont d'accord avec ceux de Platon et d'Aristote. Même au bout de la carrière la plus pure l'état moral de l'homme n'est pas encore cette idéalité dont il doit approcher toujours davantage, mais indéfiniment, et qu'il n'atteint jamais d'une manière absolue. L'atteindre, ce ne serait plus ressembler à Dieu, mais être Dieu.

Il faut encore moins confondre l'état normal avec je ne sais quel état abstrait où notre activité ne serait déterminée ni par la peine, ni par le plaisir, ce qui supposerait une existence privée de sensation : une situation où l'on aurait la faculté de sentir sans qu'on sentît quelque chose, n'est qu'une hypothèse encore. L'état normal est cette condition psychique où le jeu de la sensibilité est plein et parfait, un état où rien ne manque, où rien n'est altéré dans la faculté de sentir qui modifie ce qu'on appelle les instincts et les penchants, et que ces derniers modifient à leur tour. Cet état, conçu dans sa normalité pure, est demandé nécessairement par la raison, pour qu'il y ait destinée atteinte et course régulièrement accomplie dans l'orbite tracée à chaque existence spirituelle ; mais non-seulement il est rare: en sa permanence il n'appartient qu'à l'avenir. Il est un idéal. L'état réel est l'état anormal, celui

où les instincts, les penchants, les inclinations pèsent sur tous les mouvements de l'âme, jouent un rôle considérable dans les phénomènes de la vie sensible et offrent une étude très-curieuse à faire pour le bon gouvernement de nos affections. Normale, la sensibilité ne laisserait rien à désirer dans le concours qu'elle donne à l'intelligence, qui conçoit le bien, et à la volonté, qui le veut. Mais lors même qu'elle est en cette condition qu'on peut qualifier comparativement d'état de santé, elle n'est pas idéalement pure, et souvent elle offre des altérations profondes : c'est-à-dire l'absence de toute sensibilité; une sensibilité faible et insuffisante; une élasticité trop forte, trop ardente, excessive; une sensibilité fausse, contraire à celle qui est voulue, l'antipathie et la haine là où il faudrait l'amour et la sympathie, une préférence ardente là où il faudrait de l'éloignement. On le comprend, dans ces cas, loin de seconder la raison en ses idées pures, ou la volonté dans ses délibérations fortes, la sensibilité vient fausser les unes et les autres, exerçant une influence funeste sur tout ce qu'elle touche.

Et d'abord l'absence de sensibilité, ou bien n'excite pas à la vertu, puisqu'elle ne fonctionne pas, ou bien ne permet pas à l'amour du bien de se développer, puisqu'elle n'éprouve rien, témoin toute âme qui reste muette à l'aspect de la

misère. Or cet endurcissement, loin d'être rare, est au contraire très-commun, et là même où il y a le plus de moyens d'assistance. En effet, s'il est peu de gens qui ne se laissent toucher du spectacle d'une misère *crevant les yeux*, il en est beaucoup qui demeurent insensibles à celle qui ronge les mœurs ou l'intelligence, et qui est mille fois plus désastreuse que l'autre, puisqu'elle en est d'ordinaire la source intarissable.

Une sensibilité insuffisante, sans le développement voulu, ne vaut guère mieux que l'absence de tout sentiment : c'est une source de déceptions.

La sensibilité véhémente, ardente, exagérée et maladive, souvent laisse naître la vertu ; elle a même l'air de l'exciter, de la provoquer, de la seconder là où elle paraît à peine possible à la saine raison, mais ce sont de vaines apparences de force : le fait est qu'elle étouffe à sa naissance ce qu'elle semble mettre au monde, et si vivement qu'elle soit affectée, elle l'est d'une manière si morbide, que tout ce qu'elle enfante expire avant d'avoir rien produit. D'ailleurs, elle n'enfante rien de pur. Son jeu, toujours trop vif pour ne pas troubler l'âme, l'emporte au-delà du bien comme au-delà du vrai. Faussant toutes choses, joies et douleurs, bonheur et infortune, elle précipite ses victimes de faute en faute et jusqu'au suicide moral, souvent le prélude du suicide maté-

riel. Les cas extrêmes sont rares, mais en quelque position de rang ou de fortune qu'il se glisse, ce vice, source de mille autres, rend presque également malheureux ceux qu'il frappe et ceux qui ont des rapports avec eux.

La sensibilité contraire au vrai est l'état le plus funeste à la morale. Consciente ou inconsciente, l'antipathie pour le pur et l'honnête, pour le grand et le généreux, est l'obstacle le plus redoutable que puisse rencontrer la volonté. La sympathie secrète pour le mal, pour l'impur et le déshonnête, serait une monstruosité si elle était manifeste. L'amour pour le vil, le méprisable, le criminel, en est une, il faut le dire à l'honneur de l'humanité. Mais les lois publiques ne sauraient atteindre ni l'une ni l'autre sous les formes raffinées sous lesquelles elles se cachent ; l'état ne les frappe de ses rigueurs qu'autant qu'elles dégénèrent en violence, rapacité, vol, meurtre, adultère, impudicité ou débauche révoltantes. Or elles éclatent facilement en actes qui révoltent la loi.

Les instincts les plus légitimes s'égarent dès que s'altèrent les délicatesses du sens moral. Ainsi le besoin d'alimenter nos forces et le plaisir que nous prenons à satisfaire nos appétits dégénèrent en gourmandise, en gloutonnerie, en ivrognerie, les vices les plus honteux, les plus contraires à la dignité de l'homme. Ces vices le

mettent dans des conditions d'esprit où la justice sociale, trop indulgente peut-être, pour n'être pas trop sévère, l'abaisse au niveau de la brute : étrange indulgence qui fait de la colère et de l'ivresse une sorte d'excuse à la brutalité et à l'homicide! Aussi cette justice est-elle une concession temporaire faite à la grossièreté des mœurs, et prête à se transformer partout où elle trouve plus de sentiments.

(3) *Le rôle des sentiments et des sensations.*

Le rôle des faits de sensibilité dans la vie spirirituelle est immense, non qu'ils soient plus nombreux que les faits d'intelligence; mais c'est qu'à tort nous attachons plus de prix aux uns qu'aux autres; c'est que, naturellement ou de propos délibéré, nous nous livrons aux uns avec complaisance et abandonnons volontiers ou même chassons les autres avec une sorte d'éloignement pour la lumière inopportune qu'ils nous offrent. En effet, il n'est personne qui ne se livre à ses affections plus qu'à ses idées; personne chez qui les sensations qui flattent ne jouent un rôle plus considérable qu'il n'est utile ; personne chez qui les hautes émotions de l'ordre moral ont une part aussi large que les émotions plus enivrantes de l'ordre esthétique. Or il est des émotions très-

prônées, quoique très-douteuses en elles-mêmes, et qui deviennent désastreuses par la place qu'elles prennent. L'organisme physique se vicie rapidement par la prédominance donnée à l'azote au détriment de l'oxygène et de l'hydrogène: l'organisme moral se vicie plus rapidement encore par la prédominance des sentiments esthétiques ou autres sur les sentiments éthiques. Il est dans les sentiments éthiques mêmes des exubérances qui, à force d'être exclusives, deviennent funestes, si rares qu'elles soient. Rien ne détruit plus rapidement l'harmonie de la vie spirituelle, qui est l'état normal et sans lequel il n'y a pas destinée remplie, que le développement excentrique du sentiment religieux, une superstitieuse mysticité ou une théosophie visionnaire. S'il n'est pas certain qu'on verse dès qu'on penche, il est du moins certain qu'on ne verse que du côté où l'on penche. Le sentiment du Beau est favorable à la vertu; mais bien douteuse est la moralité d'une action fondée sur ce sentiment.

Il n'est pas, en général, de phénomène de sensibilité pure qui ne puisse donner lieu à un développement moral, et il n'est pas dans l'existence un seul instant où il ne s'accomplisse un fait de sensibilité. Il n'y a donc pas non plus de moment d'indifférence pour le développement moral de l'homme, de moment qui ne doive figurer dans

son compte, de moment qui ne réclame l'intervention très-vigilante de la raison et de la volonté dans les faits de sensibilité d'où l'homme moralement mort aimerait précisément à les bannir. Eclairée par la raison et mise par la volonté au service d'idées vraies, la sensibilité devient la source des plus grandes vertus ; elle est celle des plus grands vices dans les conditions contraires, les passions nous le montrent.

(4) *Le rôle des passions.*

La négligence, une fausse direction, l'exagération, font de nos sentiments les plus purs autant de périls pour la vertu, et non-seulement autant d'aliments pour le vice, mais de sources de vice. Elles en font autant de passions. Or les passions légitimement nées et régulièrement conduites sont les plus grandes puissances du bien, mais mal nées et mal gouvernées, elles sont les plus grandes puissances du mal. Les instincts stimulent, les penchants entraînent, les habitudes gouvernent, les passions règnent. Elles tyrannisent. De simples désirs ou de vulgaires aversions prennent dans l'exaltation un degré d'énergie qui domine tout, affection et idée, et jettent d'une façon passagère ou permanente, par un ensemble d'émotions violentes et d'appétits impétueux, dans des empor-

tements si rapides et des effervescences si enivrantes pour l'âme que, dans ses mouvements, tout équilibre est rompu. En effet, l'intelligence s'efface et la volonté se soumet à ce qu'elle doit gouverner. Sans délibération raisonnée, sans détermination véritable et suffisamment libre, l'âme fonctionne comme la machine déraillée qu'on ne ramène que par des efforts surhumains.

En tout cas, désirs ou répulsions, ces mouvements passionnés du cœur humain constituent dans la question du gouvernement le plus grand et le plus délicat des problèmes. Ils sont liés par les affinités les plus intimes, et leurs innombrables nuances, tantôt très-fines, tantôt très-grossières, offrent des difficultés extrêmes à l'étude la plus attentive.

Un psychologue de l'école si morale de Kant, Schulze, donne dans son Anthropologie psychique un ample travail de classification qui jette peu de jour sur la question. Un de nos penseurs les plus ingénieux, en revanche, veut peut-être trop simplifier la théorie des passions. Jouffroy n'en admet que deux, la *joie*, à la suite d'une sensation agréable, la *haine* à la suite d'une sensation désagréable; l'une attractive, l'autre répulsive; l'une bienveillante, l'autre malveillante. Mais c'est la douleur qui répond à la joie, ce n'est pas la haine. Pour arriver à cette théorie, il a fallu

substituer un sentiment et à un autre : la haine, qui ne répond qu'à l'amour, est une intruse.

Un autre penseur non moins distingué, M. Damiron, va plus loin : il n'admet qu'une seule passion, l'amour de soi. L'âme est une force, dit-il; une force agit. L'âme agissant au sein du monde, est accessible à une foule d'impressions qui la mettent en rapport avec les différents êtres de l'univers. Dans ces rapports, ou elle est dépendante, ou elle est indépendante. Elle a donc tantôt le sentiment de force, et elle en éprouve de la joie, tantôt le sentiment de faiblesse, et elle en éprouve de la peine. L'amour de soi constitue tous les phénomènes de la passion. Si ce n'est pas qu'on aime, qu'on jouit ou qu'on souffre, que signifie la joie ou la douleur? Ce ne sont donc que des affections qu'on éprouve pour son compte. Pour aimer les autres, il faut s'aimer.

Evidemment cette théorie va plus loin que la précédente : elle descend dans les dernières profondeurs de l'âme. S'élève-t-elle jusqu'à ses dernières hauteurs? Si tout est naturellement amour de soi, tout reste-t-il définitivement amour de soi? Pour aimer le beau, le vrai et le bien, pour aimer Dieu, s'il faut commencer par s'aimer soi-même, ne faut-il pas finir par se désaimer? L'amour de Dieu n'est-il que l'amour de soi sous une autre forme? Ou bien est-ce le contraire?

Mais ces passions secondaires, nées dans la première, et qui valent mieux qu'elle, ne naissent-elles pas d'elle par la raison bien simple qu'elle les porte en son sein? Ne sont-elles pas ses enfants les plus légitimes, comme elles en sont les plus beaux? Oui, mais elles sont autres.

Les passions émanent de la sensibilité individuelle, et sont essentiellement personnelles et égoïstes, le fait est vrai. Mais, si égoïstes et si personnelles qu'en soient les formes ou même le fond, il y entre aussi des idées générales et des affections généreuses. S'il en était autrement, comment expliquer la naissance de ce qu'il y a de plus grand et de plus beau dans l'homme? Comment expliquer ce fait providentiel, que de ces puissances, les unes, les généreuses, font le bonheur de l'homme et sa grandeur, les autres, sa décadence et son infortune? Qu'il s'en rende compte ou non, cette marche des choses est assurée dans les évènements. Cela est si vrai qu'on peut en appeler à un certain parallélisme dans le monde moral et dans le monde physique. Il est des passions qui correspondent au mouvement d'expansion, la loi de l'univers, et qui inspirent le plus pur dévouement, les plus nobles élans, le culte du grand et l'admiration du bien, l'amour sublime de la patrie et celui de l'humanité, en un mot tous les genres d'héroïsme que

dictent à l'âme les désirs de la vraie gloire.

Il est d'autres passions qui répondent au mouvement de concentration ou de contraction, cette autre phase de la même loi; et celles-là engendrent l'amour-propre, le culte de soi et l'appropriation de tout à soi, la cupidité et l'avarice, l'antipathie pour tout ce qui n'est pas nous, la haine, la défiance de tout autre, le soupçon, la jalousie et l'envie, la colère et la cruauté poussée jusqu'à la rage. Ce ne sont pas là seulement des passions communes et basses au point de révolter toute âme dont elles n'ont pas encore flétri les dispositions naturelles, ce sont des passions infernales qui ont à peine un parallèle dans le monde matériel : elles montrent que c'est le mal moral qui est le mal véritable, comme le monde moral est le monde par excellence.

Ces passions n'altèrent pas simplement, comme on dit, les plus pures inspirations du cœur, elles dictent au génie de l'homme des inspirations qui sont leur mission et leur œuvre propre, et qui, même, semblent aller plus loin que le génie de l'homme.

En général, si petite ou si grande qu'on en fasse la liste, les passions jouent un rôle immense dans la vie humaine, celle des peuples comme celle des individus. Elles changent de forme aux diverses époques de la vie des nations ou des indi-

vidus. Elles changent sans cesse; mais s'il en est qui ont l'air de disparaître en certains siècles, ou qui n'apparaissent qu'à un certain degré de civilisation, il n'en est point dont le germe même meure dans notre espèce, si progressive que soit notre marche. Toutes, au contraire, semblent multiplier leurs formes avec nos progrès, et nos progrès favoriser les leurs, sinon les justifier, les bonnes comme les mauvaises.

Rien n'atteste mieux que ce fait combien la sensibilité a besoin de la tutelle de la raison, et à quel point les vertus et les vices qui s'y rattachent troublent l'harmonie des diverses forces de l'âme. Nous aimons à voir le soin que tous ensemble, les philosophes et les moralistes, les théologiens et les physiologistes, ont apporté à l'étude des passions. Peut-être les psychologues s'arrêtent-ils trop à la phénoménologie de l'âme, les physiologistes à celle du corps, tandis que les théologiens et les moralistes se préoccupent trop, les uns des règles les plus propres à dompter les passions, les autres de l'art de les extirper. En effet, au lieu de vouloir en tirer le parti que veut la nature, de les considérer comme les plus grands moyens de vertu qui nous soient donnés, et de songer à les engager dès le début au service du bien, on veut les calmer, les affaiblir; souvent on prétend même les éteindre.

C'est ce dernier parti que propose le savant élève de Kant dont nous venons de rappeler le nom. Pour les calmer, les affaiblir et les *extirper* successivement, il faut observer, dit-il, les maximes suivantes :

Détourner l'attention des objets qui les excitent et s'occuper d'autres choses moins intéressantes, afin qu'on en soit suffisamment distrait; éviter les circonstances et les situations qui les réveillent et les fuir sur le champ; dans les moments où l'on est affranchi de leur accès, s'en représenter les suites funestes et dépouiller les objets qui les inspirent des attraits, de l'auréole qui les entourent; les combattre les unes par les autres, comme dans les maladies du corps on chasse un poison par l'autre (Bacchus Venerem fugat); aussi longtemps qu'on n'est pas sûr de leur EXTIRPATION, éviter tout ce qui peut les entretenir dans les replis où elles aiment à se réfugier; prendre la ferme résolution de réaliser dans le monde quelque but noble et grand qui chasse les passions : les obstacles même que pourront rencontrer nos desseins, irriteront notre désir de les vaincre et nous feront négliger le culte de l'idole qui absorbe nos dévotions.

Certes, ce sont là de bons conseils, mais donnés au nom d'un système d'erreurs, de la confusion de toutes les passions et de la chimère d'une extirpation de la nature.

Ce dont il s'agit, c'est de guider, de former, de transformer et de gouverner les passions, d'empêcher les mauvaises de naître, d'aider les bonnes à croître, de les rendre de bonnes, meilleures : il n'est pas question d'extirper toutes les passions de l'âme humaine. Il en est qui sont des maladies, mais d'autres sont l'état de santé florissante, et vouloir en comprimer la manifestation ou détruire le germe, aspirer à ce que les anciens appellent l'apathie, l'absence de toute passion, c'est aspirer non pas à la vertu, mais au suicide ou à une abstraction. Cette chimère, ce serait l'état moral le plus désastreux s'il était réalisé. En effet, ni le phlegme, ni l'impassibilité, ne sont la vertu : ce sont deux vices grossiers. L'homme étant fait pour l'activité, et son activité ayant besoin de tous les stimulants que la nature lui donne dans la sensibilité, cette source des passions est une mer féconde en vertus. Ce fond, que rien ne remplace, Dieu nous l'a donné pour que nous ayons des affections, les unes douces ou tempérées, les autres vives et ardentes, suivant les nécessités de notre mission, toutes utiles à la seule condition qu'elles se subordonnent les unes aux autres et que toutes, même nos affections suprêmes, se soumettent à la raison. A ce titre, ce sont autant de veines où circule la vie morale comme circule le sang dans celles de l'organisme.

Vouloir, non plus nous guérir des unes et perfectionner les autres, mais les éteindre toutes, c'est vouloir mutiler la nature humaine et amortir tout ce que Dieu nous donne de plus puissant pour notre conduite. Loin de songer à nous en priver, il faut se rendre compte du rôle que sont appelées à jouer providentiellement dans l'œuvre de chacun les émotions devenues habituelles et dont l'habitude fait comme une seconde nature, de grandes puissances morales. Abandonnées à elles-mêmes elles font, les unes la honte, les autres la ruine de l'homme ; réglées et bien conduites, elles sont sa gloire et sa dignité.

Toutes elles sont gouvernables par la raison, et il ne faut pas qu'aucune d'elles la gouverne. Sans doute, elles aspirent au gouvernement, et elles l'exercent d'une façon despotique dans les esprits faibles, dans tous ceux qui n'ont pas de volonté ferme n'ayant ni idées nettes, ni sentiments purs. Mais au service des âmes fortes, elles sont de brillantes compagnes, d'un dévouement, d'une constance, d'un courage que rien n'égale. On se fait d'une âme forte une sorte de monstre. Une âme forte, c'est une sensibilité pure et une intelligence lumineuse gouvernées par une volonté droite et ferme. Or, il n'est pas d'âme qui ne soit faite pour cette idéalité. Celle qui ne le serait pas, ne le serait pas pour la vertu. Si c'est

être une âme d'élite que d'être appelé à cette idéalité, il n'y a que des âmes d'élite.

Mais n'y a-t-il pas des instincts vulgaires, des inclinations vicieuses, de grossiers penchants, de molles habitudes qui prennent sur l'homme un empire qu'une révolution seule peut secouer? Cette révolution, ne faut-il pas l'opérer, et cet empire ne faut-il pas le renverser? Ce que la morale chrétienne appelle la conversion, n'est-ce pas précisément l'extirpation du mal?

Sans doute ; mais non pas l'extirpation de la sensibilité. La conversion nettoie le vase, elle ne le brise pas. Le vice souille l'homme, la vertu le purifie, elle ne l'anéantit pas ; la Καθάρσις donne à toutes les forces une vie nouvelle, elle ne donne la mort à aucune ; elle ne la donne qu'à l'altération, qu'à une volonté viciée dans sa source, c'est-à-dire dans l'idée qui conçoit le bien et dans le sentiment qui le fait aimer.

4. — *Les moyens matériels.*

Ces moyens mis à notre disposition forment deux catégories. Les uns tiennent à notre personne : c'est le corps et ses facultés ; les autres sont externes. Nous traiterons d'abord de la première catégorie, des moyens organiques.

1) *Les moyens organiques.*

C'est avec raison que les sanctuaires de l'antiquité comme les écoles de la philosophie ont mis à la tête de tous les autres devoirs celui de se connaître, qu'ils en ont fait le commencement de toute sagesse. La philosophie des mœurs a cette mission spéciale, de prendre à son service toutes nos richesses et de les assujettir à ses fins au nom d'une loi absolue. Elle a donc l'obligation de les connaître toutes ; elle n'en peut négliger aucune, ni permettre à aucune de se soustraire à son gouvernement. Elle reçoit d'autres sciences l'énumération et le classement des moyens organiques dont la nature nous a dotés ; elle accepte des mains de la physiologie et de l'anatomie des leçons sur les facultés du corps ; mais, ces facultés, elle les envisage sous son point de vue et en dispose, non pas comme il lui plaît, mais comme elle doit. Car, en les prenant à son service, en en subordonnant la destination et le jeu à sa loi, et en l'assouplissant à ses desseins d'une manière impérative, elle n'est pas dans son droit seulement, elle remplit son devoir le plus absolu.

Peu sûre d'arriver à ses fins en agissant avec vigilance, elle est certaine de les manquer en y apportant de la mollesse, des égards, des conces-

sions. Or l'organisme de l'homme et ses facultés sont du plus grand prix.

Sous le point de vue du goût, rien n'est plus célébré que la beauté du corps; sous celui de l'amour-propre, rien à quoi l'on s'attache avec plus d'affection; sous celui de l'utilité réelle, rien n'a plus de valeur que la santé du corps en général et la perfection de chacun de ses organes. Il n'est aucun de ces points de vue qui soit négligé, là même où celui de la morale l'est quelquefois.

Le corps nous étant donné pour l'âme, et l'âme pour une fin morale, il est d'abord évident qu'il nous faut un haut degré de force et de santé réelle pour être à même de remplir notre mission.

Il est de plus à remarquer qu'il n'est à notre disposition aucun moyen, aucune force qui n'ait besoin d'accroissement et de culture, et que notre personne même réclame les soins les plus intelligents; que l'âme servie par des organes sains est seule dans une situation normale; que, sans ce secours régulier des organes, elle est réduite à la plus misérable condition.

Pour arriver à la situation normale, qui tient à la fois aux conditions de la race humaine et aux conditions de l'individu, à l'état du corps et à celui de l'esprit, il faut travailler sans cesse non pas au maintien, mais au développement de ce que nous sommes et de ce que nous avons, de toutes nos

forces organiques. Non-seulement il est un degré voulu pour chaque carrière, et qu'il faut atteindre, mais il est pour chacun un degré qu'il ne faut pas dépasser. Or, de ce degré, la moindre faute, chaque légèreté, tous les vices et beaucoup de vertus même nous en éloignent. « Que nul ne se flatte d'avoir la santé sans la vertu, » dit un médecin célèbre. Il pourrait ajouter, que nul ne se flatte de n'être pas appelé par la vertu au sacrifice de sa santé. On pourrait donc très-légitimement s'attendre à trouver partout une oreille favorable en venant prêcher le culte de la santé, le respect du corps, le perfectionnement le plus studieux et le plus scrupuleux emploi de chacun de ces organes si merveilleux dont le jeu profond et délicat est calculé pour des fins suprêmes. Il n'en est rien toutefois. Tout le monde aime la santé, mais peu de gens veulent en prendre soin, dès que ce soin implique une privation ou une conduite tant soit peu attentive. Il en est beaucoup qui s'appliquent au développement de leurs forces physiques, s'il amène le plaisir, peu qui en veulent dans le cas contraire. Il importe que leur point de vue soit rectifié, et qu'à cet aveuglement, à cet ensemble d'indifférence et d'ignorance, il succède enfin un ensemble complet de lumières et de soins, de respect de soi, de bon gouvernement de soi, propre à amener l'état normal.

Il faut pour cela remplir un devoir essentiel, un un peu étrange au premier aspect, très-naturel cependant : c'est la conservation de soi, le respect de sa personne, l'amour de sa vie.

(1) *La conservation de la vie. — Le suicide.*

Se démontrer à soi-même le devoir de conserver la vie, si elle était toujours accompagnée de ce qui l'embellit, ce serait en quelque sorte abuser de la raison. Mais, loin d'être toujours ornée de ce cortége, elle en est privée d'ordinaire, et souvent elle est affligée de maux si cruels, de peines si poignantes, qu'on aime mieux renoncer à l'existence que de les supporter.

Mais peut-on imaginer le droit d'y mettre fin en mettant fin à la vie ?

Dès que le découragement et le désespoir nous prennent, ou que nos passions les demandent, les mauvaises théories éclatent dans l'intelligence et se montrent sur les lèvres. Alors on conteste le devoir de garder la vie; on fait au contraire l'apologie du suicide; on dit qu'il est de l'essence de la liberté de pouvoir se retirer de la carrière dès qu'elle ne vaut plus la peine du combat.

Le sage Marc-Aurèle trouve, comme Zénon et Cléanthe, qu'il n'y a pas plus de mal à sortir de

la vie qu'à sortir d'une chambre qui fume. Le ferme Epictète, dont la vie est si pure, nie également le devoir de rester au poste qui nous est assigné. Le prudent Cicéron dit lui-même (De finibus malorum, III, 18) qu'il est quelquefois du devoir du sage de sortir de la vie. On ajoute qu'il est des cas où le sort nous invite à nous démettre de la vie, et un des plus sages d'entre les stoïciens, Sénèque, résume la science suprême en ces termes : « Dès que la vie, la véritable vigueur, quitte le corps et qu'on est mort vivant, il faut renoncer à la vie; car cela n'est plus vivre. Si la vie te plaît, vis; si elle ne te plaît plus, retourne là d'où tu es venu. Un petit couteau ouvre la voie de la grande liberté. » (Epist. 58.)

Partout les mauvais faits suivent aisément les mauvaises théories, mais la *grande liberté* dont on parle, quelle liberté est-ce ? Sénèque, qui aime à déclamer, ne le dit pas. Ce n'est assurément pas la liberté de faire ailleurs tout ce qui nous plaît, ni ce que la religion chrétienne appelle liberté des enfants de Dieu, l'affranchissement des vices, des passions et des chaînes que nous jettent les séductions du monde.

Est-ce l'absence des maux dans l'absence de la vie ? Ce serait trop d'affranchissement.

Socrate lui-même n'a pas vu le suicide sous son vrai jour. La morale moderne, que le christianisme

domine plus ou moins, envisage la vie humaine, sa mission et ses épreuves sous un point de vue qui la dispense de combattre le suicide. Si elle avait à réfuter les misérables arguments qui autorisent ce crime contre la nature, elle pourrait sans hésiter se borner à ce beau texte de saint Paul : « Celui qui entre dans la lice n'est couronné qu'autant qu'il combat jusqu'au bout.» C'est là, en d'autres termes, la doctrine de la fidélité au poste, au drapeau, au pays : car le pays de l'homme, c'est le monde; son drapeau, c'est la loi.

Telle est l'autorité de cet argument que les écrits du christianisme ont imposé aux défenseurs modernes du *petit couteau* des précautions et des voiles inconnus aux anciens. Hume, qui dit dans son *Essai sur le suicide*, que cet acte ne va ni contre nos devoirs envers Dieu, ni contre nos devoirs envers les hommes, ni contre nos devoirs envers nous-mêmes, n'a jamais avoué cet ouvrage. Il a eu raison. Montesquieu ne voile pas plus son nom qu'il ne voile sa pensée : « Quand je suis accablé, veut-on m'empêcher de mettre fin à mes peines et me priver d'un remède qui est en mes mains ? » Rousseau, qui plaide le pour et le contre, affecte tour à tour la même gravité dans l'une et l'autre thèse. « Chercher son bien et fuir son mal, dit-il, en ce qui n'offense point autrui, c'est le devoir de la nature. Quand notre vie est un mal

pour nous et n'est un bien pour personne, il est permis de s'en délivrer. » C'est une argumentation formelle. La réponse qu'il y oppose ne l'est pas moins. On l'a qualifiée de simple figure, et elle dit, en effet : « Le suicide est l'acte d'un homme qui brûle sa maison, pour n'avoir pas la peine de la ranger. » Mais cette figure est non-seulement une argumentation aussi, c'est encore une révélation profonde : C'est la peine de ranger la maison qu'on fuit. Madame de Staël, qui d'abord avait été « indulgente pour les douleurs qui égarent la raison, et, par elles, la main, » et qui avait dit : « L'inflexible loi du devoir est la même pour tous; mais les forces morales sont purement individuelles; *il me semble donc qu'il ne faut jamais disputer sur ce que chacun éprouve* — » Madame de Staël, après avoir tenu ce langage dans sa jeunesse, en expia noblement l'erreur. « J'ai loué l'acte du suicide dans mon ouvrage sur l'influence des passions, dit-elle, et je me suis toujours repentie, depuis, de cette parole inconsidérée. » Mais c'est se montrer *indulgente* encore une fois, que de qualifier de « parole inconsidérée » des sophismes décorés avec complaisance.

L'apologie du suicide est devenue impossible. Jadis on croyait éblouir les esprits par l'assertion, que le suicide est un élan qui transporte dans un monde affranchissant de la honte, de la misère,

de toutes les peines morales ou physiques, dans un monde tout autre que celui-ci. Mais quand chacun sait qu'il n'est qu'un monde, offrant deux degrés d'existence, il est vrai, mais une seule et même loi ; qu'une rupture avec cette loi est aussi impossible qu'une rupture avec Dieu; qu'on ne rompt jamais avec Dieu, et qu'on ne sort jamais de son domaine — quand chacun sait cela, chacun comprend aussi qu'on n'est jamais plus en présence de la loi que lorsqu'on commet un crime qui nous met devant son tribunal. Chacun ne sait-il pas, que c'est commettre un crime que de retrancher de l'ordre divin du monde une existence qui doit y remplir une mission divine à l'égard de toute une série d'êtres? que c'est arracher à son enchaînement providentiel une créature divinement engagée dans la marche de l'univers?

On objectait jadis, car l'histoire de notre race montre des plaideurs de toutes les causes, que suivant nos besoins ou nos caprices nous arrachons bien à cet ordre, qui est de Dieu, tout ce qui nous y est soumis. Mais chacun sait que cela se borne aux objets qui nous sont donnés pour entretenir notre corps et notre vie, et que ce que nous prenons ainsi au trésor de la nature ne sont pas des êtres moraux. A la vérité, nous disposons aussi de certains êtres moraux, nous emprisonnons les uns, nous mettons les autres à mort, et

en envoyons d'autres encore, et des meilleurs, s'immoler aux champs de bataille. Mais c'est au nom des intérêts sociaux et des lois publiques que nous procédons alors : nous sauvons ainsi la vie, l'honneur et la vertu de tous en en sacrifiant quelques-uns.

Hors ces cas tout homicide est un crime digne de mort aux yeux de la loi divine et de la loi humaine : des deux, parce qu'il détruit un être de l'ordre moral où il a des rapports et des devoirs.

Le suicide est un crime, non pas contre soi-même, mais contre une mission : Platon proclame avant saint Paul la fidélité au poste.

Au surplus, ce ne sont point les arguments ou les déclamations sophistiques qui portent le plus à ce crime, qui a d'autres sources. Les faits qui le prouvent sont nombreux et apparaissent aujourd'hui dans toutes les classes de la société, au sein de toutes les nations civilisées. Des listes qui s'arrêtent à la fin de 1852 constatent qu'il est mort à Paris, dans cette seule année-là, six cent quatre-vingt-treize personnes par le suicide, (E. Lisle, statistique, médecine, histoire et législation, 1 vol. 8°, Paris 1857), et la simple classification des victimes révèle les grandes sources de ce funeste égarement. Ces victimes, ce sont les ambitieux de tous les rangs, les fanatiques de toutes les causes, les naufragés de toutes les car-

rières, les aliénés de tous les ordres. Ce sont ceux qui d'habitude manient les armes de destruction au nom de la loi humaine qui les tournent aussi d'ordinaire contre eux-mêmes pour les raisons les plus frivoles : sur cinquante mille suicidés, on compte trois mille soldats.

Il est une autre révélation plus affligeante encore : « De quelque point de la France qu'on parte, le suicide devient plus fréquent à mesure qu'on se rapproche de Paris, dit l'un des meilleurs écrivains sur la question. Et les faits analogues se présentent dans tous les grands centres des populations les plus avancées de l'Europe, partout où les mauvaises doctrines et les fausses situations ont leurs foyers les plus ardents.* »

Il est certain que les pays les plus civilisés du monde sont ceux où il se commet le plus grand nombre de suicides. Est-ce donc la civilisation, qui est la source du mal? Il est tout simple qu'on arrive à cette conclusion; toutefois, ce ne sont pas les lumières de la civilisation, ce sont ses contraires, les erreurs, les fausses théories, les mauvaises passions et les situations forcées nées de

* Une statistique générale de la civilisation européenne parle de sociétés de suicide, dont les statuts obligeaient les membres à se donner la mort, en France et en Prusse, pendant les guerres de la République et du Consulat, ajoutant que le dernier membre de cette tontine se serait tué en 1819. Ce fait est fort apocryphe.

quelques-uns de ses travaux excessifs, de ses affaires suspectes et de ses séductions vulgaires, qui multiplient le plus ce crime. La condamnation du suicide doit donc varier selon ses causes.

En effet, les nuances dans les motifs de cet acte sont infinies, et nos appréciations doivent varier comme elles. Mais, s'il est des victimes qui ont quelque droit à notre pitié, il n'en est point qui méritent notre indulgence. Il en est, au contraire, qui ne soulèvent que notre indignation et nos mépris.

On peut plaindre ceux qu'égarent les tourments de la nostalgie, et qui, ne pouvant vaincre les douleurs de la séparation, se donnent la mort pour ne pas vivre loin du foyer de famille. Mais encore faut-il crier sur leur tombe que, ne pas comprendre qu'on est avec son Père céleste en quelque lieu que ce soit, est une grossièreté d'esprit qui révolte, une puérilité indigne d'un homme. Avec le premier Consul de 1802 dictant l'ordre du jour de la Garde, il faut leur dire ces mots imités de Platon et de saint Paul : « Un soldat doit savoir vaincre la douleur ou la mélancolie des passions; il y a autant de vrai courage à souffrir avec constance les peines de l'âme qu'à rester tué sous la mitraille dans une batterie. S'abandonner au chagrin sans résister, se tuer pour s'y soustraire, c'est abandonner

le champ de bataille avant d'avoir vaincu. » L'historien peut qualifier comme il lui convient le dernier acte de Caton d'Utique; le moraliste ne peut parler que la langue de la morale.

(2) *L'immolation de la vie, un devoir.*

La conservation de la vie n'est pas d'ailleurs un devoir absolu, et n'est pas suicide toute immolation de soi. Loin de là; l'immolation de soi, dans certains cas, n'est pas légale seulement et morale, elle est un devoir, un acte sublime même, dans les circonstances données. Dès qu'il s'agit d'accomplir des missions supérieures, le devoir de conserver la vie, si sacré qu'il soit, n'est qu'un devoir secondaire, subordonné. L'être humain bien conçu, pris dans l'ordre universel, est fait à la fois pour sa fin et pour en servir d'autres, et souvent l'abdication de la fin personnelle est nécessaire pour entrer dans les fins générales de la Providence, ou plutôt telle n'est pas l'abdication, tel est l'accomplissement de la fin personnelle. Le guerrier, le médecin, le ministre de la religion, le simple garde-malade, la sœur de charité, chaque jour appelés à immoler leur vie au service de leur devoir, trouvent leur fin individuelle, leur grandeur et leur vertu dans un martyre imposé par le devoir, accepté par la volonté.

Ce n'est pas toujours un devoir de mourir pour la famille, la patrie, l'humanité, le service de Dieu ; mais quand c'en est un, la désobéissance est un crime.

Est-il toujours permis de faire plus que son devoir?

Oui, quand on est dans la voie du vrai. Dans ce cas, l'on peut s'immoler noblement sans y être obligé. Guillaume III épuisant ses dernières forces, travaillant encore pendant ses moments suprêmes pour le bien du pays, au risque d'abréger les heures qui lui sont comptées, fait un acte d'immolation sublime. Et cette sorte de sacrifice est d'autant plus une vertu qu'elle est moins inspirée par l'urgence que par la grandeur d'âme : La présence de l'archevêque de Paris sur les barricades de 1848 fut un dévouement d'autant plus admirable qu'il était moins commandé.

Mais il n'y a de moral que ce qui est inspiré par des motifs moraux, et cette immolation inspirée par la vertu n'a rien de commun avec l'immolation inspirée par la honte, le désespoir ou la peur. Le martyre est séparé du suicide par un abîme que la conscience voit et mesure, malgré tous les voiles que le sophisme y jette.

Est-ce un devoir de sacrifier la vie pour la conservation de la dignité personnelle, l'intégrité morale, l'honneur?

Si précieuse que soit la vie physique, elle n'est qu'un instrument de la vie morale. Il faut donc attacher plus de prix à celle-ci qu'à celle-là.

L'intégrité, la dignité, l'honneur expriment trois nuances de la même condition morale, y compris ce sentiment qu'on est de l'ordre moral du monde et qu'à tout prix on en veut rester.

L'honneur, selon le monde, suit les mœurs, les goûts et les usages, les caprices et les égarements, les fluctuations d'opinion et de conduite des gens du monde. C'est souvent le contre-pied de l'honneur moral. Il mène à des actes que celui-ci condamne : il dicte le suicide ; il commande le duel, ce suicide à deux ; il inspire l'art de la banqueroute, qui est le vol la plume à la main ; il veut des dépenses insensées pour soutenir un rang imaginaire ; il affiche un nom, une famille, une maison, des ancêtres ; il éblouit les victimes qu'il immole ; il multiplie sans cesse le nombre de ses dupes et les jette dans des aberrations pour lesquelles la langue n'a pas de mots.

La confusion entre ces deux honneurs a quelquefois rendu délicates des questions très-simples ; il ne s'agit que de distinguer l'un de l'autre pour voir le vrai dans ces cas difficiles. Le langage vulgaire aime la confusion : ce qu'on se plaît à nommer son honneur, est pour chacun l'honneur

par excellence, l'honneur posant. Mais toujours la question se réduit à savoir ce que veut l'honneur selon la morale et ce que veut l'honneur selon le monde : l'un est la loi pure, absolue, éternelle, invariable; l'autre, une opinion. Quand on pose cette question générale, à savoir s'il est permis de se tuer pour sauver son honneur, aucune solution, autre que négative, n'est possible. Est-ce l'honneur devant le monde, l'honneur social qu'on entend, est-ce l'honneur moral? Dites-le. Quand même ce serait celui-ci, la réponse ne pourrait être affirmative encore sans quelque témérité. Clairement posée, la question est facile. Est-il permis de *subir la mort*, de s'y exposer même, plutôt que de trahir un devoir? A cette question, nul ne doit hésiter à donner la solution la plus affirmative. Le salut de l'âme préféré à celui du corps, la conservation de l'honneur à celle de la vie : telle est la loi du sacrifice moral et du martyre religieux. La victime, le martyr, peut se tromper; son erreur est sa gloire : c'est sa dignité morale sauvée au prix de son sang. Dès qu'il ne s'agit plus de cette dignité, mais d'un honneur imaginaire et qu'on s'immole aux vaines apparences, quel que soit le courage avec lequel on se donne la mort, elle n'est plus un sacrifice au devoir, elle est un crime. Quiconque refuse de vivre pour ne pas souffrir devant l'opi-

nion, soit le juste châtiment de ses fautes, soit même les rigueurs de l'injustice, est suicide par lâcheté. La morale chrétienne condamne Virginie, célébrée par la morale païenne, avec d'autant plus d'énergie que la dignité morale de la victime était plus entière. L'ambitieux trahi, le spéculateur malheureux, le guerrier infortuné, qui se tue pour n'être pas compromis, loin de s'immoler au soin de sa gloire, à l'honneur de son parti, de son nom ou de sa raison commerciale, n'est que la victime de son orgueil, de sa vanité, des plus sottes et des plus grossières passions, s'il n'est pas celle des plus dangereux sophismes. Notre honneur véritable est d'être de l'ordre moral du monde et de nous y maintenir les aides et les serviteurs de Dieu dans l'accomplissement de ses desseins suprêmes. Conserver sa dignité morale, ce n'est pas même remplir un devoir envers soi-même, c'est demeurer ce que Dieu nous a faits.

2) *Les moyens externes.*

D'ordinaire on n'entend sous ces moyens que les biens personnels, la fortune que nous recueillons ou amassons. Or c'est là précisément, si précieux qu'il puisse devenir, le plus faible et le plus inconstant de nos moyens externes. Les plus considérables, ce sont tous les trésors de la na-

ture externe que la Providence divine met à notre disposition. Ce n'est pas même la terre seulement, ni tout ce qui l'entoure ni les richesses que son sein recèle, ce sont l'air et la lumière, ce sont tous les dons, toutes les munificences du monde physique; ce sont aussi l'air et la lumière du monde moral qui tombent de toutes parts sur notre carrière, dans les évènements de la vie; ce sont les rapports si infinis où nous sommes engagés, les circonstances sociales où nous naissons, les situations qui nous y sont ménagées, les influences que nous y subissons.

On le voit, de tous ces moyens, l'argent, la fortune qui donne du crédit et qui ne représente pas, quoi qu'on dise, tous les autres biens externes, est un des moins importants. Mais de tous, l'argent compris, il y a une étude spéciale à faire au point de vue des ressources qu'ils offrent à notre éducation éthique.

Moins le vulgaire et trop souvent l'homme instruit a les yeux ouverts pour ces moyens, plus il faut enseigner haut le devoir pour chacun de s'appliquer au développement de ce sens, de prendre l'habitude de voir le côté moral de ce qui nous entoure, nous émeut, nous grandit et nous mène; de perfectionner sans cesse ce sens éthique et de ne pas laisser en friche ces immenses trésors, de les exploiter, de les employer pour notre grande œuvre, le progrès dans le bien.

(1) *La fortune.*

Quant aux biens matériels de la vie, on y est sensible de reste; il n'est pas de peine qu'on redoute pour en acquérir. Mais on s'y attache à la condition d'en user à son gré, d'en faire une source de jouissances sensuelles : d'en acquérir pour les fins morales, c'est à peine si de rares élus s'en préoccupent. Or, en convoiter par esprit de sensualité, de vanité ou de domination, c'est sortir des voies morales. Mais c'est en sortir bien davantage encore que d'amasser avec un esprit de lucre, avec des pensées de fraude et des habitudes de rapine. Plus honorable est la pauvreté que la fortune née d une source aussi impure et nourrie de vices aussi dégradants. Entre l'esprit de lucre et le vol il n'y a pas de différence aux yeux de la morale; et dans le commerce, dans l'industrie, dans toute transaction, le bénéfice illicite n'est qu'une manœuvre d'autant plus coupable qu'elle est plus habile et que la victime a pu moins la découvrir.

Se faire une fortune de Crésus avec un esprit de Shyloc et se ménager une existence de Sardanapale avec des penchants d'Epicure, n'est pas la seule voie qui tue le sens moral; le simple amour de la jouissance abaisse celui qui s'y com-

plaît. L'amour de la jouissance a mille formes diverses; et si quelquefois nous avons l'air d'y renoncer, c'est pour nous y complaire jusque dans les autres. Le père dédaignant le plaisir pour le ménager à ses enfants, va jusqu'à s'imposer des sacrifices qui seraient sublimes, si le motif qui les dicte était plus pur. Mais que de fois le vice prend le masque de la vertu, et se fait illusion à lui-même en mettant en avant *les autres!* Sans doute c'est une obligation pour chacun de nous d'assurer les ressources nécessaires à l'entretien des nôtres; mais que de fraudes sous ce pavillon! Et que de mal! Car en leur ménageant la richesse et l'opulence, on les livre au luxe, et en les dispensant d'avance de toute application sérieuse, on les expose à tous les périls de l'oisiveté, sans compter les ivresses de l'orgueil et celles de l'intempérance.

Quel est le bien-être désirable? et quelle fortune faut-il posséder?

Dans ces termes abstraits, la question est insoluble; il faut que chacun la traduise en ces mots: Quelles sont les ressources qui me sont nécessaires dans la situation que la Providence me destine ou m'a faite? Mais si chacun est libre de traduire, chacun fera sa version. Il faut donc, ici une seconde règle, encore plus sûre. Le devoir d'acquérir et d'accroître la fortune ou le bien-être

est entre deux excès : l'insouciance et le souci, et deux vices : la cupidité et le mépris; comme le devoir de bien les gouverner et bien employer est entre deux autres : la prodigalité et l'avarice.

Quelle est dans ces voies et sous ces lois la fortune que nous devons acquérir? A quel degré devons-nous l'élever et l'accroître?

L'emploi que nous en devons faire répond, que c'est un degré qui nous permette, non pas une libéralité sans bornes, mais une dispensation proportionnée aux devoirs que nous imposent les rapports où Dieu nous a mis. En subordonnant tout à la règle du devoir et en prenant cette règle dans la loi suprême avec bonne foi, on reste toujours dans les voies de l'éthique. On peut s'égarer, mais on se retrouve : on retrouve toujours la loi quand on la cherche où elle est.

D'ordinaire on se plaît dans deux extrêmes : les rigueurs de l'anachorète ou les jouissances du sensualiste. Entre ces théories d'abstention et ces leçons de sybaritisme est une doctrine très-simple : Elle ne dit pas « le bien-être dans les voies du Bien, » mais « la vertu avec ce qu'elle enfante, le bien-être ou son absence. » Elle vit de devoirs sérieux et de principes purs. Elle sait que chaque mission demande ses moyens; qu'une grande œuvre et de grandes dignités exigent des ressources en proportion des charges; elle sait

qu'on est pauvre dans certaines situations avec beaucoup de biens, riche dans d'autres avec peu. Ennemie de toute vaine ostentation comme de toute austérité hostile pour les dons de la fortune, elle ne les dit pas non plus indifférents. Ce n'est pas la fortune qui rend heureux ou malheureux, vertueux ou vicieux, cela est vrai; mais elle est un instrument destiné à jouer un rôle considérable dans la mission de chacun. Non-seulement elle aide par ses moyens, mais encore elle modifie par les pensées qu'elle suggère, les actes qu'elle dicte, les circonstances qu'elle ménage : son influence sur le jeu des facultés, les sentiments, la volonté, est immense. Elle n'explique pas tous les penchants, mais elle rend raison de ce qui domine dans les œuvres. La vertu est d'autant plus grande qu'elle tire un parti plus considérable d'une fortune plus limitée, cela est vrai, mais cela n'implique pas la conséquence vulgaire, qu'une grande fortune est un obstacle aux grandes vertus. Ce qui est demandé dans une grande fortune, c'est un grand cœur; car la morale veut si peu l'indifférence pour ce qu'on appelle les biens de la terre, qu'elle impose au contraire des vertus plus hautes à ceux qui les possèdent. Et le fait est que Dieu, qui les met à la disposition de ceux auxquels il donne de grandes missions, y attache des attraits qui ne sont trom-

peurs que pour ceux dont ni l'esprit ni le cœur ne sont à la hauteur de leur fortune. Puisqu'elle est un des moyens de notre mission, et non pas une propriété personnelle, malgré la terminologie de nos codes, elle n'est comprise qu'autant qu'elle est considérée comme une rente viagère dont nous jouissons un temps donné, un dépôt qui nous est confié pour le faire valoir, et nul n'a le droit de se dire propriétaire personnel de ce qu'il a recueilli de ses pères pour le transmettre à ses enfants, ni même de ce qu'il a conquis par son travail et sa prudence, puisque nul ne s'est donné ses facultés. La raison à cet égard est aussi ferme que l'Evangile dans sa parabole des talents et que S. Paul qui nous appelle les économes de Dieu.

Dès que ce n'est plus pour jouir, mais pour agir, et plus pour nous, mais pour notre mission, que nous recueillons les biens de la terre, chacun comprend le soin avec lequel nous devons acquérir et cette honnêteté sainte, consciencieuse, scrupuleuse qu'il faut y mettre. Chacun aussi comprend l'attention avec laquelle nous devons dépenser ou administrer. La légèreté dans le maniement de ce moyen, la dissipation, la profusion, sont aussi coupables que les ardeurs, les cupidités; et si le prodigue désarme la critique vulgaire autant que l'avare l'irrite, c'est que la critique est aveugle pour l'un et myope pour l'autre.

Entre l'avarice et la prodigalité est l'art de donner sa fortune comme on donne sa lumière : on la donne à tous ceux qui en ont besoin et à la condition de ne pas se jeter dans les ténèbres soi-même. Elle nous vient, comme tout le reste, de la main de Dieu, pour ses desseins suprêmes, et il ne se conçoit rien de plus coupable que cette cruelle aberration : garder dans la nôtre ce que celle de Dieu nous donne pour le répandre. Ce n'est pas seulement une infidélité, une violation de dépôt, c'est un vol aussi grossier que ceux qui sont justifiables de nos tribunaux, puisqu'il est condamné au tribunal suprême.

Mais dans quelle mesure faut-il disposer de la fortune au nom de son devoir ? L'obligation de donner n'est pas facultative, et s'il est des cas où il faut sacrifier la vie, il en est où il faut sacrifier la fortune. Où tout est dû, rien n'est à nous : aux yeux du devoir, le bien-être n'est rien auprès du bien-vivre.

On devrait peut-être multiplier ces cas de conscience, car il est peu de sources de vices et de vertus plus abondantes que la fortune, et il est par conséquent beaucoup de questions éthiques trop rarement abordées. Pour garder dans la solution de toutes la sérénité de pensée qu'elles demandent, il faut faire également abstraction des saintes déclamations de l'orateur, des faciles exagéra-

tions du romancier, et du royal plaisir des poètes remuant des millions. Ce qui est plus difficile, c'est de se séparer en quelque sorte de soi-même, de tout ce que l'imagination et les sens prêtent de charmes au bien-être et à la richesse, à la position et à la considération qu'ils donnent.

(2) *Le pouvoir.*

Le pouvoir, l'autorité, les honneurs et les dignités ont peut-être plus d'attraits encore. Du moins leur séduction est plus subtile; ce sont des moyens d'influence et d'activité si puissants; on s'y exerce, s'y développe, s'épure, se fortifie et grandit si naturellement! Les grandes places sont la lice des grandes luttes, des grandes vertus, sans doute; mais elles ne le sont que pour les grands esprits et les grands cœurs. Elles écrasent les autres. L'écrasement n'étant que moral, tous ceux dont la vie n'est pas encore morale, consacrée au bien, ne se sentant pas écrasés, ne cessent d'aspirer à plus de pouvoir et plus d'autorité. Les malheureux sollicitent ce qui doit les accabler!

Quelle est la mesure d'autorité et de pouvoir qu'il nous faut?

Bien entendu, si la question est simple, s'il s'agit du pouvoir social considéré comme moyen moral, la règle générale est simple. Tout ce dont nous

avons besoin pour remplir notre mission morale dans ce monde, nous y avons droit ; au nom de la vertu même, il nous est permis de le rechercher et il nous est tout aussi loisible de conquérir des moyens d'influence dans les fonctions publiques que dans d'autres sphères d'activité. Mais la recherche n'est permise, n'est morale, qu'avec ce but et à la condition de ne jamais nous y substituer nous-mêmes, de ne jamais mettre le bien-être à la place du bien faire, de ne jamais sacrifier notre dignité morale à nos dignités sociales. Or, si cela est très-possible, cela n'est pas très-aisé, par la raison que la confusion arrive dans l'esprit de ceux-là mêmes qui ne la veulent pas et qu'elle est toute faite dans ceux qui la veulent. Les casuistes ont demandé, si l'idéalité de l'honneur se garde mieux au sein de la médiocrité qu'au sein de la grandeur? Ils ont fait preuve de leur puritanisme en se prononçant pour la médiocrité. Ont-ils eu tort ou raison? *A priori*, c'est pour la grandeur que la raison penche. Et cela doit être le vrai puisque grandeur oblige, puisque les moyens, en s'appuyant, s'élèvent et se fortifient les uns les autres. Cela est du moins dans la nature générale des choses, et le contraire est une dérogation à ses lois: mais en est-il ainsi bien communément ? J'en doute, mais je crains qu'en tranchant la question pour la médiocrité, on n'ait trop écouté des rêves

dorés. Ce n'est ni de la grandeur ni de la médiocrité que dépend la vertu. Au sein de l'une ou de l'autre elle est dans le respect des principes, c'est-à-dire dans la sincérité de l'amour du bien. La pureté de notre pensée et de nos sentiments ne garantit pas la pureté absolue de notre conduite; mais la garantie de la moralité est dans les lumières de la raison et dans les inspirations de la conscience religieusement suivie. Là se trouve pour chacun la vraie conduite : à la raison très-éclairée et à la conscience très-docile seules il appartient de déterminer ce juste milieu qui est la sagesse, qui met la fortune, le pouvoir et la grandeur au service de la vertu.

« Que dois-je rechercher pour pouvoir remplir dans le monde, non pas le rôle que mon ambition m'y dessine, mais les devoirs que mes rapports m'y imposent ? »

La règle est dans une réponse sincère; elle n'est pas dans toute réponse grave. On peut être, on est gravement hypocrite. C'est en vain qu'on tenterait d'ailleurs de formuler des règles sur la nature des dignités et sur l'étendue du pouvoir qu'il convient d'acquérir; il n'y en a pas d'autre possible que celle de suivre sincèrement ce principe : L'accroissement de nos moyens est à subordonner au perfectionnement de nos facultés morales. D'ordinaire on suit précisément la marche opposée. On

cultive ses facultés et on se donne des talents pour se mettre en état de faire fortune et de parvenir. Cela fait un point de vue tout opposé ; et chacun sent que l'un est essentiellement moral, l'autre essentiellement égoïste. Servir l'amour de soi, c'est ce que fait la mauvaise éducation. La bonne fait le contraire : Elle met tout au service de notre mission véritable ; elle prend en l'homme l'être divinement engagé dans l'ordre moral du monde et le subordonne à cet ordre.

Sous quelque point de vue que nous les considérions, nos moyens de toute espèce sont bornés. Si riches qu'ils soient, ils n'ont rien de complet, et s'il s'agissait de remplir une mission absolue, il y aurait disproportion ; mais la mission étant limitée, les moyens suffisent, à la condition que, sans en perdre aucun, nous tirions de tous le parti voulu.

En d'autres termes, il faut les respecter et les garder ; il faut les accroître et les perfectionner ; il faut les gouverner avec sagesse et les employer avec intelligence. Voilà le triple devoir qu'il s'agit de remplir à l'égard de chacun des trois groupes.

5. — *L'amour de soi, résumé de tous les devoirs généraux.*

D'ordinaire on embrasse sous un seul et même point de vue les devoirs que nous venons d'examiner, et on les enseigne au nom de l'amour de soi.

On distingue cette affection en un instinct et en une vertu, qui ne serait que cet instinct bien dirigé, perfectionné, consacré avec toutes ses puissances au service de nos intérêts moraux.

L'amour de soi est plus qu'un instinct: c'est une affection très-développée et qui peut être mise au service de la vertu, mais qu'il faut plus étudier pour s'en défier que pour en faire un guide. Toujours subordonné aux règles de la morale, il ne peut jamais devenir une règle, et loin d'en faire la base d'un ensemble de devoirs, il faut en faire l'objet d'une vigilance extrême et d'une direction précise.

En effet, cette très-tendre et très-riche affection est une des plus grandes et des plus impérissables puissances de l'âme; mais il ne résulte pas de cela que toutes les autres soient à mettre sous sa tutelle, et pour en tirer tout le parti voulu, il faut bien le définir et bien lui assigner sa place.

D'abord ce n'est qu'au nom de l'imagination, ce n'est pas au nom de la raison, qu'elle est la source de toutes les autres affections de l'âme. Cette vieille erreur que Butler a si bien et si longuement réfutée en son temps, et qui reparaît sans cesse, n'est plus de notre siècle. L'affection si profonde et si large que nous éprouvons pour nous-mêmes doit nous être

d'autant plus suspecte qu'elle est plus obstinée. Quels que nous soyons, vertueux ou vicieux, savants ou ignorants, elle nous attache toujours plus à nous-mêmes qu'à toute autre personne et à toute autre chose. Or en cela elle est le contre-pied de toute notion éthique. Aussi à quoi tend-elle sans cesse? Est-ce à plus d'élévation dans l'ordre moral, à une plus complète entente du rôle qui nous y est échu, à une plus entière consécration de notre personne à notre destinée pure? Non. Elle recherche notre satisfaction. Elle ne nous y porte pas toujours et uniquement, cela est vrai, mais elle nous incline vers notre bien-être, comme expression de notre bonheur, plus que vers tout le reste. Or ces souffles-là, qui sont facilement des tempêtes, sont autant d'obstacles très-réels et souvent invincibles à toute vertu.

Si l'amour de soi est un sentiment très-naturel, il n'est pas naturellement un sentiment très-moral. Il ne devient pur et fécond qu'autant qu'il s'amende, qu'il se fait réellement, non pas l'amour de ce qui nous plaît, mais de nous-mêmes, de notre être moral, de sa sainte et haute dignité. S'il n'est que l'amour de nos intérêts, de notre fortune, de notre bien-être, de notre position, de nos goûts et de nos idées, il franchit toutes les limites et fausse tous nos rapports. Prenant à son service toute notre personne, il est excessif. Or il

n'a pas besoin d'être excessif pour être illicite, ni illicite pour être mortel : il est funeste, dès qu'il commence à s'émanciper et nous tue physiquement et moralement dès qu'il domine. Car, quand il en est là, il nous martyrise tant que tous ses désirs ne sont pas remplis, c'est-à-dire qu'il n'y a plus pour nous ni cesse, ni repos, ni moyen de consacrer le jeu de nos facultés à un autre service. Maître de l'homme, il amène en son être une sorte d'aliénation, faisant ce qu'il y a de plus noble en lui esclave de ce qui s'y trouve de plus capricieux et de plus grossièrement égoïste. Faut-il dire que ce qui enfante ainsi tous les vices tue toutes les vertus?

A la vue de ces faits, ou de ces méfaits, on a dit que, si la source de tous les vices est l'amour de soi, celle de toutes les vertus c'est l'amour de Dieu et celui de notre prochain, qu'il implique. Cela ne peut se dire qu'autant qu'on le dit au nom d'une science complète. Oui, le faux amour de soi est la source de tous les vices et le véritable amour de Dieu, la source de toutes les vertus; mais l'amour de soi, loin d'enfanter tous les vices, est à la fois un des plus grands moyens de faire aimer la loi et une des plus grandes facilités pour pratiquer le devoir, et s'il s'alimente à la source suprême des affections de l'homme, il lui inspire toutes les vertus. Mais cela ne doit s'entendre que du véritable amour de soi, de celui qui s'affec-

tionne à ce qui, en nous, est de Dieu et non pas de nous. Dès lors c'est à peine si l'on peut appeler cette affection amour de soi, c'est plutôt l'amour de ce qui est de Dieu en nous.

Ainsi entendu, l'amour de soi est la véritable sauvegarde de ce qu'il y a de plus élevé en nous, veillant à nos destinées suprêmes, à notre honneur, à notre dignité morale : c'est le respect en nous de ce qui est véritablement de Dieu, le culte du divin dans l'humain et le maintien à tout prix de la place qui nous est faite dans le monde moral.

Pris ainsi, l'amour de soi est la source de toutes les vertus, comme l'amour vulgaire de soi ou la subordination de toutes choses à nos désirs égoïstes, est la perversion de tous nos rapports vrais et la source de tous les vices.

CHAPITRE V.

Devoirs de l'homme dans ses rapports avec ses semblables.

Diversité de ces rapports et caractère de ces devoirs.

Nos rapports avec nos semblables sont de quatre ordres : fraternité naturelle avec tout le genre humain ; fraternité politique avec nos compatriotes; fraternité mystique avec ceux de notre communauté religieuse, et fraternité spéciale avec ceux de notre famille et de notre privauté.

De chacun de ces ordres de rapports découle une série de devoirs qui se tiennent, mais se nuancent à l'infini. C'est à ce point qu'on pourrait les faire figurer dans autant de morales spéciales, et esquisser une morale humanitaire, une morale nationale, une morale confessionnelle, une morale domestique. La science, au lieu de gagner à ces traités spécialissimes, tomberait facilement dans une faute grave, celle d'exagérer l'impor-

tance de chaque ordre de devoirs. On est toujours enclin à préférer ce dont on se préoccupe, et porté à faire le contraire de la maxime de Fénelon, à se préférer soi-même à sa famille, sa famille à sa patrie, sa patrie à l'humanité. Que deviendraient les mœurs si l'on favorisait ces penchants? La morale doit gagner au point de vue de l'ensemble. Elle doit envisager avant tout les rapports les plus élevés et de là descendre aux devoirs subordonnés, les éclairant des lumières suprêmes. Point de contestation quand il s'agit de ceux de nos rapports qui dominent évidemment tous les autres, les rapports avec Dieu, et peu de contestation aussi, mais beaucoup de froideur dès qu'on aborde les devoirs d'humanité et les devoirs de patriotisme. Il n'est pas de question où la science soit plus en accord avec la conscience, et pourtant il n'en est pas où elle ait plus besoin de gagner en énergie et en autorité. Ces devoirs sont nettement vus, il est vrai, mais ils sont mollement énoncés, froidement accueillis, pratiqués avec de grandes distractions et de grandes restrictions.

Au premier aspect, tous nos rapports avec l'Etat, pour parler d'abord de l'erreur qui révolte le plus la raison, semblent purement politiques : « ceux-là mêmes où nous mettent la religion qu'il protége et l'éducation qu'il nous donne s'arrêtent

au seuil de ce for intérieur où commencent les priviléges de notre personne. » Toutefois ces rapports ont encore un autre caractère, et les devoirs qui en résultent veulent être accomplis, non pas seulement comme des obligations politiques, mais encore comme des obligations morales : il n'y a pas une œuvre de patriotisme qui ne soit un acte de vertu. Celui qui se fait arracher son concours au seul nom de la loi et uniquement pour éviter les peines de la désobéissance, ne connaît pas le patriotisme, ne fait pas le Bien : il évite le châtiment. Pour que son concours soit moral, il faut qu'il l'offre au nom de la loi morale. Et puisque la patrie est sa mère, son devoir est de l'entretenir avec une affection filiale. Donner à la patrie est, non pas une vertu comme une autre seulement, c'est une vertu supérieure à d'autres. Avoir soin de ses intérêts, c'est remplir un devoir vulgaire ; se dévouer à son pays, c'est s'élever. Platon a raison : l'Etat est une personne supérieure à l'individu. Entrer comme élément essentiel dans cet être supérieur, c'est se comprendre à une plus haute expression morale, et la vraie vertu trouve là une de ses plus belles manifestations.

Il faut donc à ce sujet combattre une grande erreur, un égarement d'opinion très-général. Les bienfaits de l'état social ne sont pas sentis, ni les obligations qu'ils imposent appréciées comme

d'autres. C'est avec plus de solennité que de sympathie réelle qu'on parle des premiers, et les autres sont exposées par les moralistes, ici, avec une froideur qui trahit le défaut de conviction, là, avec une humilité qui a l'air de demander grâce : Indices certains que l'état social est très-imparfait encore et notre moralité publique très-souffrante.

Les rapports d'humanité, qui se présentent les premiers à l'examen, ne sont pas mieux appréciés, ni les devoirs qu'ils imposent mieux pratiqués.

1. — *Les devoirs d'humanité, la fraternité et l'affection universelle. L'humanitarisme, le cosmopolitisme, la philanthropie.*

On comprend sous le mot très-compromis d'humanitarisme ce qu'on désigne aussi par celui d'humanité, qui est ambigu, c'est-à-dire les obligations que nous imposent les rapports de la fraternité humaine.

Ces obligations se résument toutes en une seule, une bienveillance universelle, embrassant même ceux qui sont à ce point ignorants et sauvages encore ou abrutis, qu'ils ne conçoivent pas leur égalité ou leur fraternité à notre égard, et n'en soupçonnent pas les devoirs.

On dit que le mot de bienveillance est un peu

vague, et que celui de fraternité universelle n'est ni très-clair ni très-précis non plus; mais l'idée dont il s'agit est très-simple : c'est la fraternité qui résulte de l'unité de notre espèce, qu'on peut distinguer en races, mais qui demeure une. Or l'unité de l'espèce implique la communauté d'origine ainsi que l'analogie de destinée, et les deux impliquent rigoureusement l'égalité fraternelle de tous. La foi et la raison sont d'accord sur ce point : Toutes deux veulent la fraternité spirituelle des peuples ou l'unité morale de la famille humaine, en raison de sa destinée à venir et de son unité primordiale. La philosophie, en mettant les devoirs d'humanité immédiatement après les devoirs de religion, ne fait que se rendre aux prophétiques témérités de l'Evangile. Car le mot divin : Tu aimeras ton prochain comme toi-même, ne fut qu'une étrange idéalité pour la société qui l'entendit tomber des lèvres du Fils de Dieu.

Il y a dans ces devoirs des nuances qu'on doit indiquer pour répondre à certaines objections. En effet le genre humain tout entier est notre prochain, mais il n'est pas tout entier à notre portée, et nous n'avons de devoirs réels que dans la mesure de nos rapports.

Quels sont nos rapports réels avec tous ?

La communauté de destinée en est un, et par conséquent il impose des devoirs. Ce sont d'abord

des vœux très-généraux, mais très-réels, et qui se traduisent, au moment venu, en devoirs très-spéciaux. Des vœux sont dus à tous, au nom de la philosophie, comme des prières le sont au nom de l'Evangile. Ceux-là mêmes qui sont inaccessibles à nos mains, sont accessibles à nos pensées, à nos lumières. Que nos premières pensées, nos affections principales et nos œuvres directes soient acquises à ceux qui nous touchent directement, cela n'est pas contesté ; mais celui-là n'est pas homme qui s'arrête là, qui ne dit pas avec le philosophe : *Homo sum, humani nil a me alienum puto.*

On n'est pas humain à demi, on ne l'est qu'autant qu'on l'est tout-à-fait, grandement. Et on ne l'est pas non plus théoriquement; on l'est en pratique. La fraternité humaine n'est pas une bienveillance votée au genre humain comme une sorte de classification ; elle est acquise à chaque membre de la famille en vertu de sa naissance. L'humanité est une conception générale, et si l'on veut abstraite, mais une conception chimérique, non. La fraternité qu'elle inspire, très-positive, se traduit en un vaste ensemble de sentiments, en une série d'œuvres difficiles, délicates, depuis longtemps idéalement indiquées, partout réalisables, mais partout à réaliser encore. En effet, riche qualité morale l'humanité est plus qu'une vertu, c'est un ensemble de vertus : car elle se

manifeste sous toutes les formes, depuis la simple et franche sympathie jusqu'aux sacrifices réels, inspirés par tous les genres de dévoûment. Quand on a dit qu'elle n'est qu'une stérile conception lorsqu'elle s'arrête à l'idée, qu'elle n'est qu'une vaine parade lorsqu'elle s'arrête au sentiment, on a exagéré : il y a beaucoup de stérilités dans nos idées et un peu de parade dans nos sentiments, cela est vrai, mais l'idée et le sentiment sont le début de toute œuvre.

A l'application le premier degré de l'humanité est cette disposition équitable qui nous fait rendre à tous les hommes, si étrangers qu'ils nous soient, les égards qui sont dus à l'homme. Ces égards varient dans leurs formes selon la diversité des usages, des pays, mais le fond, le sentiment, en est le même partout. Et lors même qu'il se traduit en simple politesse, c'est encore un devoir ou déjà un devoir; car la véritable politesse est précisément une des formes de cette bienveillance que tous porteraient à tous, si la bonté et la pureté primitives de l'âme en étaient encore le privilége. L'idée est comprise et le sentiment entrevu ; mais le grand pas à faire, c'est le passage à l'acte, c'est le sacrifice. Partout où il est nécessaire, il est de devoir. Partout où il est simplement utile, il est de vertu : car moins nos rapports sont intimes, plus nos sacrifices sont beaux. Ils

sont sublimes quand les rapports sont antipathiques. Le Samaritain miséricordieux est un type. En effet, faire abstraction de tout sophisme, de toute prévention, de toute antipathie pour remplir les devoirs sans acception de personne, sans calcul de réciprocité, au seul nom de la fraternité morale, c'est pratiquer l'humanité pure. Or, c'est là exercer la plus haute des vertus terrestres.

Mais en sommes-nous là ? Même en théorie ces obligations sont à peine entrevues avec fermeté et professées avec l'autorité que donnent des sympathies générales. Présentées dans leur pureté par le christianisme, elles l'ont été non pas au nom d'une théorie, par exemple celle de l'unité de l'espèce ou de l'égalité des droits et des devoirs de tous, mais au nom d'un sentiment, au nom de l'amour dû à tous les enfants de Dieu, créés à son image, appelés aux mêmes destinées, jouissant des mêmes grâces. Dictées avec cette pensée, ces obligations ont amené une révolution humanitaire; sans être absolument nouvelles, elles ont donné le jour dans l'enseignement chrétien à la grande conception qui fait du genre humain une famille de frères. Cette conception, qui distingue la morale évangélique, n'est devenue générale encore, il est vrai, que dans celles des écoles où elle a vaincu la morale polythéiste, mais elle est acquise à l'humanité.

Des écrivains plus esthéticiens que moralistes aiment à dire que cet ensemble de sentiments et de devoirs qu'ils appellent *humanité*, n'a été compris dans toute son idéalité que par la morale philosophique du dernier siècle. L'Allemagne revendique cette gloire au temps de Herder et de Goethe, et les écrits de ces deux hommes d'un si beau génie en professent les principes avec une grande pureté, cela est vrai; mais la forme sous laquelle l'Evangile, qui appelle le monde entier aux mêmes sentiments, les proclame, celle d'une loi religieuse, est plus solennelle que toute autre, et rien n'est plus touchant que son langage. Il faut même ajouter que les hérauts de l'*humanité* moderne, guidés par les *humanistes* de la Renaissance, ont un peu faussé cette vertu en la présentant sous un point de vue plus poétique que philosophique; ils en ont effacé légèrement le vrai caractère et affaibli l'autorité en y donnant à la littérature et à l'art une part plus large qu'à la morale. C'est pour cette raison aussi que ces devoirs si précis en leur conception sont si mal établis dans les mœurs, et que le progrès en est si lent. Pour se convaincre de l'insuffisance de ce qu'on a fait, on n'a qu'à voir la différence que tous les peuples font encore entre un étranger et un compatriote. Telle est à cet égard la grossièreté des uns et l'indifférence des autres, que

ceux qui s'y appliquent avec un peu de zèle, soit en vertu des principes, soit en vertu des traités publics, sont quelquefois obligés de recourir aux armes pour les faire respecter des autres, sous leur forme la plus sensible, j'entends le droit des gens ou le droit international. Conçus dans une sorte de lointain mystérieux, où l'on compte avoir moins à les pratiquer qu'à les invoquer, ces devoirs sont acceptés à titre de théorie; mais, dans le sein des nations mêmes qui les professent le mieux, les habitudes qui doivent y répondre ne sont pas faites, et les principes que certaines écoles humanitaires d'une forte nuance ont prêchés aux dépens d'autres devoirs, en ont compromis le progrès plus qu'ils ne l'ont avancé.

Vers la fin du dernier siècle, déjà, on l'avait compromis sous deux formes trop prônées, celle du cosmopolitisme et celle de la philanthropie, qui sont au fond la même chose que l'amour de l'*humanité*, et qui, à ce titre, ont joui tous deux d'une faveur éclatante, mais qui sont tombés tous deux dans le même discrédit : le cosmopolitisme en affectant le projet de remplacer le patriotisme, la philanthropie en venant succéder à la charité.

Le cosmopolitisme a deux formes : il est philosophique ou politique. Le premier dit que l'homme n'est pas borné à la terre, qu'il a pour horizon le

monde, qu'il appartient à l'universalité des êtres moraux. Cela ne doit pas être contesté.

Plus terrestre, le second dit simplement que l'homme est citoyen du globe, qu'il n'appartient pas tout entier à un coin de la terre, ce coin fût-il la France ou la Chine. « Le même globe nous est assigné en commun, dit Kant, il a été donné à la race humaine. » Dans ses limites cela peut s'affirmer; mais d'abord ce n'est plus là le cosmopolitisme, c'est le simple tellurisme, puisque ce n'est plus à l'univers, mais à la terre seule qu'on revendique l'homme; ensuite l'homme n'est pas citoyen du globe, il en est habitant : il n'est citoyen que de sa patrie.

Quel qu'il soit, le cosmopolitisme qui nuit au patriotisme, est une aberration funeste. Tout ce qui tend à faire table rase des lois, des mœurs et des intérêts de la nationalité en faveur d'un état idéal, c'est-à-dire d'une abstraction qu'on ne saurait réaliser, sacrifie les devoirs aux rêves. Tant qu'il en est là, le cosmopolitisme n'offre que le charme d'une belle poésie, témoin la création du poète idéaliste qui le peint sous le séduisant portrait du marquis de Posa. Mais dès qu'il passe de l'état de poésie à l'état de politique, ses exagérations choquent le bon sens des nations. De sages manifestes sur les droits de l'homme citoyen de l'univers, mis à côté des manifestes sur

les droits de l'homme citoyen de son pays, apporteraient un jour tout nouveau sur la question, et le cosmopolitisme terrestre serait jugé.

La philanthropie, l'amour pur de l'humanité, était plus aisée à professer et à célébrer que lui, et elle l'a été avec plus d'éloquence et plus de succès aussi. Toutefois elle s'est discréditée à son tour en voulant usurper, non pas seulement les devoirs de la fraternité, mais revendiquer au nom de l'humanité seule ceux que la religion remplit au nom de la charité évangélique. C'était substituer une affection assez faible à une affection très-forte, et mettre un sentiment à naître en place d'un autre en possession depuis des siècles d'une sainte gloire et d'une activité irrésistible. Les mœurs n'acceptent pas ces échanges, et quand on proposa enfin, non plus comme une belle utopie, mais comme une théorie d'opposition, l'humanitarisme déjà compromis par la philanthropie et par le cosmopolitisme; quand cette théorie se fit, au profit d'une transformation politique, conspiration systématisée contre l'ordre social, elle irrita la raison. On rejeta le prétendu humanitarisme cachant en son sein le socialisme, comme on avait rejeté le cosmopolitisme menaçant le saint amour de la patrie. Nul, en effet, ne doit avoir le droit de se poser en citoyen de l'univers pour se dispenser d'être citoyen de son pays.

La cause de l'humanité n'est pas perdue pour cela. Si l'école politique combat le faux cosmopolitisme, si l'école théologique combat la fausse philanthropie, aucune école morale ne combat la vraie humanité.

Toutefois aucune peut-être ne recommande avec assez d'énergie les devoirs qu'elle impose.

C'est une immense lacune que l'un des grands rouages de l'ordre moral du monde fonctionne mal. Il faut s'en préoccuper, mais sans prétendre anticiper sur l'avenir. A chaque ère de l'humanité, sa tâche. La grande majorité des nations reconnaît encore les devoirs de nationalité pour les devoirs terrestres les plus élevés et les plus généraux. Cela est sans doute nécessaire encore dans l'intérêt du patriotisme. En effet, la plupart en parlent trop bien et le pratiquent trop mollement. Pendant quelque temps encore cette grande vertu des temps antiques, tombée en souffrance et ne jouant plus le splendide rôle des beaux jours, semble avoir besoin des facultés et des affections qu'on réclame dans l'intérêt de l'humanité.

2. — *Les devoirs envers le pays, l'état, le gouvernement, l'autorité. Le patriotisme. Le civisme.*

Si les rapports qui nous lient à l'humanité entière sont la source d'obligations aussi saintes, on

comprend du premier coup-d'œil que ceux d'entre nous qui sont réunis par des lois communes en une association plus intime encore se tiennent de plus près et se doivent davantage. En effet ils forment une nation, un Etat; ils ont à leur tête un chef qui gouverne leurs forces, veille à leurs intérêts et en fait une communauté entretenant en son sein des rapports très-spéciaux et très-fréquents : ils ont donc nécessairement à remplir les uns envers les autres des obligations très-délicates et très-nombreuses.

L'amour de ces obligations est le patriotisme, disons même le civisme.

Ces deux termes sont très-larges, mais ils jouissent d'une faveur très-inégale. Au fond ils ont le même sens. Le civisme est l'équivalent du patriotisme; seulement le premier de ces mots désigne la communauté de cité ou d'association politique, le second la communauté de pays, de patrie. Il y a donc concordance de pensée sous la différence des termes. Mais le mot de civisme s'est à ce point compromis dans les funestes excès commis sous son drapeau, qu'on le laisse exclusivement à l'époque qui l'a enfanté et dont il rappelle les égarements encore plus que les vertus. D'ailleurs ce mot n'a eu guère d'enthousiastes que dans notre langue et dans notre histoire. Celui de patriotisme, au contraire, est de toutes les

langues et de tous les siècles, et il a le triple avantage d'être resté plus pur, d'être plus riche et de plus parler au cœur. Le mot patrie, qui l'a fourni, n'embrasse pas seulement le sol plus ou moins fécond, plus ou moins beau, plus ou moins paré, qui nous a reçus à notre naissance, mais aussi l'air qui l'anime, le soleil qui l'éclaire, et par-dessus tout l'atmosphère intellectuelle et le soleil moral qui décorent ce sol; la langue, la religion, les mœurs, les coutumes et les institutions publiques qui le distinguent. En un mot tous les biens spirituels et matériels qui sont la joie de notre enfance, l'aliment de notre jeunesse, l'ambition de notre âge mûr, la gloire de notre vieillesse, le mot patrie les rappelle.

La communauté de ces biens qui détermine les rapports de tous les membres du corps social, en détermine aussi les devoirs. Ces biens forment six ordres principaux : l'éducation et l'instruction nationale; la religion et ses établissements; la législation et le gouvernement; l'administration de la justice et le maintien des droits de tous par l'application de la loi à tous; la gestion de la fortune publique ; la conservation de la paix dans le pays et dans le système d'Etats où il se trouve engagé, à quelque distance que ce système s'étende, et si lointaines que soient les contrées qu'il embrasse.

A première vue on sent que cet ensemble de

biens implique un ensemble d'institutions qui, si variées qu'en soient les formes, sont pour chaque citoyen autant de sources d'avantages spirituels ou matériels. On voit de même qu'aucun de ces groupes d'institutions ne peut ni se fonder ni se maintenir sans les moyens nécessaires; que les ressources d'un état, ce sont les tributs de ses citoyens, à moins qu'il ne possède des mines inépuisables, des revenus extraordinaires, des provinces conquises ou des nations tributaires, qui lui fournissent des guerriers et des trésors; que, pour rendre ces tributs suffisants, tout ce que réclame l'intérêt public à chaque degré de civilisation doit lui être livré par les membres du corps. En d'autres termes, pour devenir et rester enfants de la communauté sociale, chacun doit concourir en raison de ses forces à tout ce qu'il faut à l'Etat pour être.

Le rapport social impose donc toute une série de devoirs ou de sacrifices. Le goût des sacrifices, l'amour réel d'un pays sont-ils en raison des bienfaits qu'il offre ? Le patriotisme est-il le plus vif là où il y a les plus belles institutions, le meilleur ordre social, le plus de satisfaction pour les besoins les plus sublimes ?

Il n'en est pas ainsi jusqu'à ce jour. D'abord les hommes les mieux élevés, c'est-à-dire les plus instruits, les moins ignorants de leurs devoirs,

ne sont pas ceux qui les pratiquent le mieux. Ensuite, pour que les appréciations les plus vives des peuples fussent acquises aux lois les plus parfaites, il faudrait des nations plus parfaites. Telle que l'humanité est aujourd'hui encore, ce sont tantôt les intérêts religieux, tantôt les intérêts politiques, tantôt les intérêts matériels qu'elle affectionne le plus : ce qu'elle aime, ce n'est pas d'être servie selon la raison, c'est de l'être selon ses passions. Aussi il est d'entre ces biens une catégorie que sait apprécier l'esprit le plus vulgaire : c'est cette abondance de toutes choses qui est la fille légitime de la paix, cette prospérité générale, ces profits d'un commerce animé, ces bénéfices et ces faveurs qu'assurent à toutes les entreprises la protection de l'état et la sécurité universelle. Mais tout cela ne rend ni les mœurs plus pures ni les nations plus reconnaissantes. C'est que ce ne sont pas là des biens absolus, ce ne sont des biens réels que par l'emploi qu'on en fait. Ce ne sont pas même des biens secondaires, si grande que soit d'ailleurs l'action du bien-être matériel sur le bien-être moral des peuples : ce ne sont que des moyens pour travailler avec succès à la conquête des biens supérieurs ; et où ceux-ci se trouvent, où règnent les grâces de la religion, les bienfaits de l'instruction, les lumières d'une éducation savante, là il y a moralité et reconnaissance. Car

si le peuple prise des avantages matériels, il en prise aussi de plus élevés : ceux d'être d'un grand empire, d'une forte nationalité, d'une gloire pure, d'un nom sans tache. Et d'ordinaire l'homme le moins lettré fait, pour conserver ces biens, autant de sacrifices que le plus docte et le plus haut placé dans l'échelle sociale : il paie de sa personne ou de sa vie avec un enthousiasme aussi vrai et aussi éloquent. Que les biens élevés soient mieux appréciés par les esprits cultivés, c'est incontestable; mais chacun éprouve à sa manière, dans une situation donnée, ce qu'éprouvait Châteaubriand bravant les airs du pacha de Smyrne, avec trop d'orgueil peut-être, mais au nom même de la confiance que lui donnait la renommée d'un conquérant dont il fuyait l'empire et dont il devait un jour contester la gloire. Chacun, si peu lettré qu'il soit, sent la dignité nationale, et par une ordonnance divine des choses, toute la destinée des nations est subordonnée à la loi des biens inférieurs et des biens supérieurs. Si puissante que soit une nation, si facile que soit pour elle l'œuvre d'assurer aux siens les moyens d'accumuler des richesses par le commerce et la navigation, elle n'est grande que par l'union morale de ses forces, qu'autant qu'à cette union préside la fraternité des mêmes lumières. Il est des avantages dus à la seule grandeur. C'en est par exemple un immense

d'être sous le pavillon de la patrie dans les contrées les plus civilisées, sur toute la surface du globe ; et les peuples dont les vaisseaux couvrent les mers donnent seuls cet avantage ; mais la conquête de la richesse ne remplit la mission de personne, et plus un peuple est doué, plus il s'occupe d'autre chose. La Providence n'accorde que ce qui est nécessaire aux desseins qu'elle a sur chacun, et si elle constitue de larges foyers de lumières sur certains points, c'est avec la mission d'en doter les autres. Aussi la propagation dans le monde moral se fait comme dans le monde physique ; l'éradiation y est aussi naturelle, aussi irrésistible dans l'un que dans l'autre. Faire de leur génie et de leurs découvertes un monopole, c'est de la part d'un grand peuple une violation aussi profonde de la loi naturelle que d'en faire un moyen de vaine ostentation ou d'odieuse prédominance.

Mais il faut élever la morale des petits états comme celle des grands. Qu'il est des avantages dont ils jouissent plus facilement, ils ne l'ignorent pas. Se rapprochant plus de la famille et se gouvernant plus aisément, ils tombent plus aisément aussi dans le vice des préoccupations exclusives de soi. Aspirant comme tout le monde aux bénéfices des grandes choses de l'humanité, leur devoir est de suivre les grandes luttes, de seconder les grands peuples; la petitesse n'est pas plus

un privilége d'abstention que la grandeur n'est un privilége d'omnipotnece. Sur toute la terre l'œuvre de l'homme est la même pour tous, et ce n'est pas pour nous donner des devoirs inférieurs ou supérieurs que Dieu nous fait naître au sein d'une nation ou d'une autre. Notre agrégation en peuples ou notre constitution en empires est l'œuvre de sa main comme notre distribution sur le globe. Il est très-vrai que le génie de l'homme entre dans cette œuvre à titre d'instrument de la Providence ; mais si nous choisissons quelquefois la nation à laquelle nous voulons appartenir ; si, dans les pays civilisés, l'homme est libre de changer sa patrie contre une autre, ce sont là de si rares faits qu'ils disparaissent dans la marche générale des affaires. Ce sont d'ailleurs des faits chanceux, car quand c'est nous qui choisissons, ce sont des considérations secondaires qui l'emportent : c'est l'intérêt matériel qui prévaut sur l'intérêt moral, l'intérêt humain sur l'intérêt divin. Aussi l'option est-elle souvent funeste : C'est pour la génération qui choisit l'absence de la patrie et du patriotisme ; c'est pour les générations suivantes une série de transformations à subir. A moins de circonstances extraordinaires, mieux vaut accepter le choix qu'a fait pour nous celui qui a fait aussi le globe, les nations et leurs destinées, que d'y porter une main téméraire.

L'attachement à un pays n'est pas seulement en raison des biens matériels ou des biens politiques qu'il offre, il est aussi en raison des biens moraux; mais il ne l'est pas avant tout. Cet attachement est une affection très-mélangée et très-variée. Telle nation a plus de patriotisme en sa pauvreté que telle autre avec ses richesses. Composé d'éléments très-divers, le patriotisme en contient deux qui dominent tous les autres, l'un et l'autre d'une moralité douteuse. De même que les partis politiques et religieux vivent de deux affections essentielles, de l'amour du parti et de la haine des autres, de même font les nations : elles vivent de sympathies et d'antipathies. Dans toute nationalité il entre beaucoup d'attachement pour ceux qui en sont, et d'éloignement pour le reste. Et il n'est pas facile d'enseigner un patriotisme un peu vif — or qu'est-il, s'il est froid — sans heurter à ces deux écueils : d'élever un peu haut le sentiment national, ce qui enfante aisément un peu de vanité, un certain esprit de glorification nationale, et d'entretenir un peu de froideur, si ce n'est beaucoup d'antipathie pour l'étranger. C'est ainsi que le patriotisme français, non pas celui qui se conçoit en théorie, mais celui qui vit et respire, a toujours été et sera longtemps encore. C'est ainsi qu'il se pose dans ses mauvais jours, où ses mauvais orateurs nous prêchent avec le culte du pays la

haine de l'Anglais ou la haine de l'Autrichien.

Changez les noms et vous avez le patriotisme allemand, le patriotisme britannique.

Nulle part encore le mot de *voisin* n'est synonyme de celui de frère. Le nom d'un étranger n'est plus prononcé par l'homme qui respecte l'homme avec une nuance d'*hostilité*, mais le langage de la multitude trahit partout encore ce qui est au fond des cœurs. La conception de la nationalité est à ce point défectueuse et la société si peu avancée que, dans le sein du même pays, il y a partout fractionnement hostile, partout éléments en guerre. L'aristocratie et la démocratie ne se sont pas encore entendues et déjà des partis plus exclusifs et plus ambitieux se disputent l'empire. La morale proclame la fraternité nationale, mais cette fraternité voulue par la naissance et cultivée par l'éducation est encore dominée partout par des affections et des intimités qui suivent des habitudes de clocher et des intérêts de banlieue. De grands pas ont été faits naguère pour effacer les lignes de démarcation : en France par exemple, où l'on se distinguait autrefois, on ne connaît plus aujourd'hui que des Français aussi égaux devant les lois de la patrie que devant celles de la nature. Mais tout progrès fait en révèle d'autres à faire encore. Des traces de préférence et des traces de prévention subsistent, non plus

de province à province, mais de corporation à corporation, en tout sens, surtout de profession de foi à profession de foi. Or la morale demande que le mot de compatriote devienne synonyme de celui de frère; mais la fraternité est à peine ébauchée ailleurs que dans les théories. Elle est si peu reçue dans les mœurs que, si elle est sous-entendue dans les lois à titre de vœu, elle n'y est pas inscrite en forme de règle. Au sein même de la civilisation, les devoirs de la communauté nationale sont loin d'être compris comme des devoirs de famille : nos mœurs publiques marchandent encore tous les sacrifices.

1) *Les devoirs envers l'Etat donnant l'éducation et l'instruction.*

Tout bienfait commande sinon un sacrifice, du moins une affection. Or ceux de l'Etat sont nombreux. Et d'abord, de l'homme que donne la nature, d'un être ignorant et faible, sans science et sans vertu, l'instruction et l'éducation de l'Etat font un homme exercé aux choses utiles, civilisé par les choses polies, capable des plus grandes, propre en un mot à l'œuvre morale qui l'attend dans le monde où Dieu l'a mis. Aidé dans ses desseins de tout ce que la société lui donne de lumières et de forces, l'homme fait de la grandeur

de l'Etat sa puissance : grâces à l'Etat, la créature humaine, qui resterait une ébauche dans l'isolement, devient une personne dans le monde. Sans doute l'état social ne fait pas seul les frais de cette métamorphose, puisqu'elle est d'ordre supérieur, mais cet état en est le plus grand moyen. C'est à ce point que la société, sans qu'elle y songe bien, joint à l'éducation ordinaire une autre qui est fort supérieure à la première, en ce sens qu'elle développe nos facultés sur un plus grand module, j'entends l'éducation politique. En effet, les carrières publiques grandissent nos capacités, les excitent et les fécondent tout autrement que ne le font le travail vulgaire, la culture du sol, les affaires du commerce ou celles de l'industrie. En nous appelant à débattre ses grands intérêts, à travailler à ses hautes entreprises, en nous chargeant de ses droits et en nous conférant ses pouvoirs pour des buts généraux dans une série de situations toutes graves, depuis les emplois les plus humbles jusqu'aux postes les plus élevés, la patrie nous montre une arène de luttes fécondes. Et en nous ouvrant, soit à l'intérieur, soit à l'étranger, ces nobles carrières qui nous obligent à déployer toute notre énergie, toutes nos facultés, elle n'assure pas seulement à notre nom et à notre postérité cette gloire publique qu'on ambitionne et que les peuples inscrivent dans leur histoire ;

mais elle nous initie à un ordre de vertus où ne nous mènerait aucune autre position dans le monde. Car les services exigés par la patrie portent aux sacrifices les plus généreux, à une activité toute consacrée au bien public, à une vie autre que celle qu'on consacre au service de soi-même. Si les fonctions publiques nous sont flatteuses et chères, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont revêtues de pouvoirs et accompagnées d'honneurs, c'est aussi parce qu'elles élèvent l'âme. Sans doute, elles sont recherchées par l'ambition et la cupidité; elles peuvent être conquises par l'égoïsme, au lieu d'être dévolues au mérite; remplies servilement, elles peuvent devenir des voies de corruption et des moyens de vice, au lieu d'être des voies de perfectionnement et des carrières de vertu; on peut les avilir d'autant plus facilement qu'elles sont d'une nature plus noble, et l'on a vu des pouvoirs aveugles les avilir systématiquement en les confiant à des citoyens corrompus : mais ce ne sont là que de rares exceptions, et rien ne démontre mieux la règle que ces exceptions qui sont autant de châtiments pour les ambitieux et les corrupteurs. Dans la règle, recherché par les âmes généreuses, le service public donne lieu aux plus hautes vertus. Plein d'attraits pour ceux qui sont pleins de dévoûments, il leur inspire les plus

grands sacrifices de fortune et de santé ; il les conduit à la gloire véritable : celle du Bien accompli pour l'amour du Bien. L'Etat seul donne cette éducation-là, et à ceux-là seuls qui savent faire entre les carrières les plus nobles ce choix que veut Fénelon lorsqu'il dit : « Je préfère ma patrie à ma famille et ma famille à moi-même. »

Cela étant, nul ne demandera si c'est un devoir de servir l'Etat ? C'est un privilége.

« Mais dès lors ce ne saurait être un devoir pour tous. »

Plus la patrie nous donne, plus elle a le droit de nous demander ; et comme il n'est aucun qui ne lui doive le bien précieux d'être un homme véritable, il n'est aucun qui ne lui doive ses affections et ses services. Sans doute il est des choses qu'elle ne donne à personne : elle n'est pas la Providence; mais ce n'est pas une raison pour lui disputer notre reconnaissance ou celles de nos ressources auxquelles elle a tant de titres.

« Mais les a-t-elle bien légitimement ? Si l'éducation fait de chacun ce qui l'honore le plus, n'est-ce pas l'éducation de famille qui est la plus belle : or est-ce la patrie qui la donne ? »

C'est bien elle qui préside à l'éducation de famille, impossible sans ses lois et sans les moyens qu'elle offre.

Je n'examine pas la question de savoir si elle a

le droit de nous élever, puisqu'elle en a le devoir, mais j'admets que si elle a ce droit, elle a celui de nous élever pour elle. Ce droit lui est contesté, souvent en principe, toujours quand elle en fait abus, et j'avoue que si le plus sûr moyen de l'éclairer sur ses envahissements n'est pas de lui disputer son droit, c'est au moins un mode efficace de l'avertir; mais je pense qu'en lui-même son droit n'est pas contestable. Il n'est pas d'Etât qui ne l'exerce, qui ne crée des moyens d'éducation et ne gouverne ses écoles, n'en prescrive l'enseignement et les méthodes, n'en surveille l'esprit et les mœurs, ne s'applique à les mettre d'accord avec ses lois et ses institutions, ne consulte en les dirigeant ses besoins et ses intérêts, sa gloire et sa fortune, si respectueux soit-il pour les droits de la famille et celui de l'éducation privée, en tant qu'elle est sérieuse et saine. Le droit de la famille, nul ne saurait le violer, et le droit de l'Etat expire où expire son devoir, au seuil du sanctuaire de la conscience. La conscience n'est pas à l'Etat. Elle n'est pas même à l'Eglise, puisqu'elle n'est pas à Dieu : elle est à nous qui sommes responsables.

2) *Les devoirs envers l'Etat protégeant la Religion et l'Eglise.*

On peut exagérer le droit social et vouloir faire de l'homme le serf de l'Etat. On peut revendiquer

au nom de la patrie des titres illégitimes à nos affections et à nos pensées, à tout ce qui est du seul domaine de la conscience. Mais toutes les émotions et toutes les puissances de l'âme se révoltent contre ces théories qui substituent une personne fictive à la nôtre, et nous donnent un maître qui n'est pas responsable. La patrie ne règne en maîtresse souveraine ni sur nous, ni dans notre for intérieur : au-dessus de nos rapports avec elle, il en est qui dominent tous les autres. La loi suprême seule règne partout à un titre absolu, tandis que le pouvoir social a des limites précises. Autorité d'un temps donné, d'un ordre subordonné, sa part est faite d'institution divine. Jamais dans l'homme l'Etat ne peut se substituer à Dieu ; jamais il n'y est une autorité sans contrôle; jamais il ne peut modifier les lois d'un empire qui n'est pas de ce monde : les lois morales, les vérités philosophiques, les institutions religieuses. Dans ce domaine sacré la raison et la conscience seules sont compétentes pour accepter et interpréter, pour ordonner le divin et l'humain. L'Etat a l'obligation de veiller à la tranquille possession de ces biens par chacun, et son devoir lui confère des droits en ces matières. Il a celui de connaître au point de vue politique l'enseignement religieux de l'enseignement philosophique; il n'a pas celui d'en subordonner les vérités éternelles à ses inté-

rêts transitoires, encore moins aux vues personnelles d'un chef ou d'une dynastie. L'Etat ne crée ni des doctrines religieuses, ni des doctrines philosophiques, ni des doctrines morales, toutes choses du for intérieur. Il ne crée pas même des doctrines politiques : il est au nom de ces dernières. Il en est le fils et le serviteur; mais elles naissent des premières, et plus elles y sont conformes, mieux elles lui donnent le droit d'en connaître. Seulement l'Etat n'a pas de droit contre le droit ; s'il a celui d'interdire la profession de doctrines insensées, c'est que ceci n'est le privilége de personne. Il a, de plus, le droit d'imposer à tous le devoir de combattre des doctrines religieuses, philosophiques ou morales contraires aux lois éternelles de la Providence ; mais il n'a point d'initiative dans ces matières et tout cet ordre d'institutions peut se fonder, sinon sans le concours, du moins sans l'inspiration et abstraction faite de tous les intérêts de l'Etat. La religion, l'Eglise doit même se fonder sans l'Etat; mais elle ne peut subsister en paix sans sa protection. C'est là ce qui impose à l'Etat un devoir et confère un droit de concours. Aussi, partout on a recours à sa protection. Il n'est pas d'Eglise, il n'est pas même de secte si indépendante qu'elle se dessine, qui ne demande son assistance, ne fût-ce que celle de sa police et à titre de sauvegarde de la

liberté. Plus une association religieuse est simple, moins aussi elle frappe les regards ; or moins elle les frappe, plus elle prête aux mauvaises passions, c'est-à-dire plus elle a besoin de protection. Aussi, tout en veillant à son indépendance, la plus libre de toutes réclame le secours des lois. Même dans les pays les plus éclairés, il est des cités où la grossièreté des mœurs et le fanatisme des haines ne permettraient ni l'exercice d'un nouveau culte, ni l'enseignement d'une religion autre que celle de la majorité, n'était la loi. Il est donc heureux que les Etats les plus arriérés soient aujourd'hui mieux inspirés que ne l'étaient les plus avancés dans l'antiquité; il est heureux que la Turquie elle-même accorde enfin la protection des lois à une liberté que frappaient à mort celles de la Grèce ancienne.

La protection établissant des rapports, et les rapports des devoirs, il est tout simple que celle de l'Etat impose des obligations aux fidèles.

Et d'abord, l'Etat, pour pouvoir protéger, a le droit de savoir ce qu'il protége. C'est donc un devoir de le lui faire connaître. Mais l'Etat n'est pas pour cela chef de l'Eglise, qui n'a qu'un seul pasteur suprême. Se faire protéger n'est pas se faire juger, et ce n'est pas un droit seulement, c'est un devoir, un des plus grands devoirs pour l'ensemble des fidèles, de veiller à ce que, dans

ses rapports avec l'Etat, la conscience ne perde rien de sa liberté, la foi de sa pureté, la communauté de son indépendance. Il est des choses qu'on ne doit jamais sacrifier. L'ensemble des fidèles, l'Eglise peut faire des sacrifices, et elle est partout dans le cas d'en faire; mais la religion, l'ensemble des principes, n'en peut faire aucun. Elle a pour mission essentielle de propager des doctrines; pour objet principal, de former les mœurs. Or cette grande œuvre ne souffre d'immolation à nulle autre chose. Au contraire, elle a le droit d'exiger de tous, et de l'Etat tout le premier, la soumission et le concours. Cette œuvre aide toute autre œuvre. Sans les mœurs, point d'état social, or les mœurs ne sauraient se maintenir sans le concours de la religion, comme celle-ci ne saurait subsister sans l'assistance de l'autorité sociale.

De ce rapport si intime découle pour les fidèles, dans toutes les sociétés religieuses, un troisième devoir, celui de ne jamais perdre de vue que c'est pour un but social que l'Etat les protége. Ils l'oublient aisément; à leurs yeux l'Etat n'est qu'une institution terrestre, et leur œuvre est céleste. Mais l'Etat, qui a une mission terrestre, a aussi sa mission céleste, et il a le droit d'appeler tout ce qu'il protége au secours de l'une et de l'autre. Ni l'une, ni l'autre, il ne saurait les rem-

plir sans le concours de l'Eglise, et dès lors c'est pour elle un devoir absolu de le seconder. Ce n'est pas l'Etat qui improvise cette obligation, c'est la Providence qui veut ce concours. Et nul autre ne demande à être donné avec plus de sincérité. Dans les circonstances qui n'en demandent pas davantage, offrir des prières, c'est peut-être assez; dans toutes les autres, il faut y ajouter de plus, et avec amour, tout ce que l'Etat est en droit d'exiger, et quand même.

3) *Nos rapports avec le gouvernement.*

Si délicats que soient les devoirs dont nous venons de traiter, il en est de plus délicats encore : ce sont ceux qui naissent de nos rapports avec la législation et le pouvoir du pays, le gouvernement et l'autorité suprême, chargés des grandes affaires de l'Etat, à l'intérieur et au dehors. C'est ici la source des relations les plus essentielles, et par conséquent des devoirs les plus querellés. Il est tout simple que ce soit le gouvernement, la clef de voûte des institutions sociales, que de tout temps on ait le plus débattu, et l'on peut être assuré que le débat durera autant que le monde; mais aux yeux de la raison, ce n'est ni pour les chefs, ni pour leurs sujets, c'est pour des fins di-

vines, c'est pour un intérêt général, pour un ordre de choses communes aux uns et aux autres, que ces institutions sont faites; et ceux qui en ont la garde ne sont ni plus ni moins que les autres les instruments de la Providence. Dans les régions vulgaires les peuples les croient faites, avant tout, à leur bénéfice, comme les rois. Ces institutions, bienfaits qui assurent tous les autres, ne sont créées pour personne en particulier; elles sont à la fois une nécessité et une tutelle d'ordre suprême pour les intérêts de tous; nul n'en est l'usufruitier plus que tous les autres. Que le pouvoir soit donné à un seul ou à plusieurs, héritage d'une famille ou bien inaliénable de la société; qu'il soit absolu ou limité ; qu'il soit fixé d'une manière permanente ou qu'il soit mobile, peu importe : il est avant tout une institution sociale, et il n'y a pas état social là où il n'y a pas état moral.

Les origines de tout gouvernement sont discutables ; la nécessité d'un gouvernement ne l'est pas. On demande souvent que l'autorité soit paternelle et on a raison ; mais s'il n'y avait pas dans le monde d'autre pouvoir que celui du père de famille, ni la ville, ni le hameau ne seraient possibles. Qui veut l'association des hommes veut un pouvoir non-seulement supérieur à celui d'un chef de famille, mais encore à celui d'un chef de commune. Supposez des com-

munes isolées, sans fédération, sans autorité centrale, et leurs lois à toutes ne suffiront à n'en garder, à n'en protéger aucune. Nulle d'entre elles n'aura contre les agresseurs — et tout voisin est un ennemi — d'autre protection que la sienne, et cet état de choses, qui n'assurerait ni la paix, ni les propriétés d'aucune, serait l'esclavage pour les unes, le brigandage pour les autres, la vie sauvage pour toutes. La barbarie féodale offrait elle-même une situation meilleure, puisque le faible y trouvait des avocats, ne fût-ce qu'au prix de sa liberté. Sans les grands Etats qui se font équilibre et qui veillent au maintien d'une situation acceptable pour tous, il n'y aurait paix pour aucun.

L'état social est donc essentiellement un état de paix et par là de moralité. Mais plus il est moral, plus il oblige et plus les devoirs qu'il impose doivent être remplis moralement. L'État peut exister à la seule condition d'être souffert; mais il ne peut faire le bien qu'à celle d'être aimé. Pour bien disposer des forces sociales, il faut qu'il ait moins à les enlever qu'à les recevoir. Les lui disputer, c'est l'obliger à sévir, et qui sévit brise ou se brise. Pour que l'Etat prospère moralement et politiquement, il faut que le citoyen lui donne tous ceux de ses droits naturels dont l'intérêt public ne peut se passer, et toutes celles de ses facultés libres, de ses lumières, de ses affections et de ses œuvres

sans lesquelles il ne peut y avoir un pouvoir commun.

Quant au sacrifice à l'état social d'une partie de nos droits naturels, on a bien raison de dire que ces droits sont sacrés : ils sont inviolables. C'est pour cette raison qu'il faut les donner. Les donner librement pour un but supérieur, c'est les faire valoir tout leur prix.

L'Etat ne peut s'en passer, vu ses nécessités. Mais ne peut-il pas en demander au-delà ?

Sans nul doute. Aussi est-ce à la raison publique qu'appartient le grand droit de révision. Donner, c'est bien se priver, mais les plus belles lois du monde ne sont que les règles de la privation. Quand nous nous privons de nos biens, quand nous renonçons à nos droits par dévoûment et au nom de la raison publique, il n'y a pas dépouillement, nous pratiquons des vertus. Il n'y a pas de vertus sans sacrifice.

Mais devons-nous renoncer à nos pensées, à nos sentiments, pour ce qui n'est pas nous ?

Non; mais l'Etat c'est nous.

D'ailleurs, ce n'est pas réellement à nous, à notre vie intime que l'Etat nous fait renoncer; ce n'est ni à la pensée qui lui convient, ni même à celle qui ne lui convient pas, c'est à la seule manifestation de ce qui, dans notre pensée, est incompatible avec ses intérêts et ses devoirs. Il est

des théories excellentes, qui ne sont que la vérité et qui cependant sont pour l'Etat, pour la situation où il se trouve, pour les institutions qui le dominent, des sujets de trouble et d'inquiétude : celles-là il faut les voiler jusqu'à ce que leur jour vienne. Il en est d'autres qu'il faut dévoiler, qu'il faut mettre en demeure de se faire essayer, pour savoir si elles sont autre chose que des utopies. Il en est d'autres encore qu'il faut rejeter nettement, avec énergie : celles par exemple qui traitent d'abus et de tracas toute espèce de loi sur le culte public, sur la parole écrite, sur la circulation de chacun en tout lieu. Ce sont là évidemment des rêves chimériques. Entre le droit de tout dire, de tout imprimer, de tout adorer ou de tout envahir, et celui de tout penser ou de tout ambitionner, il y a un abîme au point de vue social comme au point de vue moral.

Tous les devoirs sociaux sont des privations morales ou des sacrifices matériels que l'état social nous impose, cela est vrai; mais puisque cet état est une nécessité et qu'il ne peut subsister sans un ensemble de moyens matériels ou moraux, nous lui devons évidemment aussi toutes celles de nos pensées, de nos affections et de nos œuvres qui lui sont nécessaires. Nous lui devons surtout nos idées les meilleures, et les voiler par peur ou par bouderie, serait un acte de félonie. Nous lui

devons tous les sentiments d'un attachement loyal, et affecter l'indifférence ou cultiver le ressentiment par ton ou par antipathie, serait trahison. Nous lui devons un dévoûment sincère. Le service personnel sans sincérité serait une dégradation morale, celle d'un vil mercenaire; il convertirait en une ignominie ce qui est une des plus grandes gloires de l'homme et du citoyen.

4) *Nos rapports avec la justice du pays.*

L'ordre d'institutions qui a pour objet l'application précise des lois de l'État et le maintien des droits de chacun est d'une telle nécessité que, sans lui, nul pays ne serait habitable, nulle terre ne pourrait se cultiver. Sans une magistrature qui veille au respect de la propriété, et sans une police qui préside au maintien de la paix, nulle société n'est possible. La société grossièrement ébauchée, celle où le revolver joue encore un rôle, non pas dans la rue seulement, mais au sein des assemblées législatives, n'est pas la société. Or, dans les pays les plus civilisés, la majeure partie des cantons ruraux en seraient au revolver, sans un juge tout-puissant, et, en raison même du progrès de la civilisation, qui est toujours celui

des passions aussi, les grands foyers de celle-là, les capitales de l'Europe, seraient moins sûres que les forêts de l'Amérique. Ceux qui repoussent l'action publique dans l'intérêt de la liberté servent beaucoup plus la brutalité des mœurs que l'excellence des lois.

La protection de la justice n'est pas moins nécessaire au maintien des biens supérieurs et des biens généraux qu'à la sécurité des biens matériels et à celle des intérêts particuliers. Que le vol et les violences soient réprimés, c'est quelque chose; ce qui est plus, c'est que la morale soit protégée, non pas par des mesures d'un moment ou d'une heure, mais par des institutions permanentes, positives, éthiques sans doute, mais point utopiques. Des prisons pour le crime et des maisons de correction pour le vice sont aussi philanthropiques que des hospices pour les pauvres, des infirmeries pour les malades, des asiles pour les aliénés et les orphelins. Les plus beaux discours, les prix les plus honorables, les plus profondes leçons et les meilleurs exemples ne moraliseraient pas les hôtes de ces maisons.

Le bienfait des lois, l'œuvre de l'administration et la mission de la justice ne s'arrêtent pas là. Il y a dans la loi sociale qu'elles protégent une puissance de discipline qui assujettit les forces et la vie rebelles au joug salutaire de la

loi morale. Tous les vices y trouvent une peine ou une barrière, toutes les vertus un appui et un encouragement. Les lois morales faites pour l'univers entier ne se suffiraient nulle part à elles seules, et nulle part elles ne prévaudraient si les lois politiques ne venaient à leur secours. J'en appelle aux lois contre le meurtre, le vol, les liaisons illicites et l'adultère, lois sans lesquelles la morale ne se maintiendrait dans aucune société humaine. On parle de la puissance de la nature; on a raison, elle est grande en son origine et éternelle comme son auteur; mais les lois naturelles les plus saintes en théorie ne se font respecter en pratique que par les lois sociales. La loi morale n'est pas une autorité assez forte même pour assurer l'affection filiale, témoin tant de pères et de mères tués à nos côtés par leurs enfants. La loi sociale n'est qu'une copie grossière de la loi morale; mais c'est ce qu'il faut aux âmes grossières : leur donner précisément le seul guide dont elles comprennent la langue est un bienfait de l'ordre le plus élevé, et qui mérite la reconnaissance la plus sincère du philosophe.

5) *Nos rapports avec l'Etat gérant les biens sociaux.*

Ces rapports paraissent d'une simplicité extrême et n'imposer d'autres devoirs que des sacrifices

d'argent et des sentiments de confiance et de résignation, sauf un peu de surveillance et quelque sympathie pour la prospérité générale. Mais cela implique bien des devoirs, et ces devoirs rencontrent souvent toute une légion de pensées de résistance et d'œuvres de fraude. Chacun sent qu'il y a des besoins publics ou des dépenses communes pour lesquels il faut un fonds commun, et que ce fonds ne peut se composer que du tribut de tous; chacun comprend la nécessité d'une administration vigilante de ce fonds, de ces biens communs, qu'ils appartiennent à l'Etat ou à l'une de ses institutions, de ses fractions : département, commune, école, église, asile ou hospice de charité. Que c'est dès lors un devoir pour chacun de contribuer à ce fonds; que ce n'est pas au nom de la loi politique seulement, mais au nom de la loi morale qu'il faut remplir ce devoir, c'est-à-dire loyalement, sans fraude, ni réticence, ni subtilité quelconque, cela est évident encore. Que le citoyen doit à la patrie une partie de ses biens, et que c'est en proportion de ses ressources que la cote de chacun est faite, c'est là un principe admis partout où il y a des principes. C'en est un autre, et qui, enfin, prévaut partout, que nul n'a de privilége, que c'est la loi qui fixe le tribut de chacun, sans acception de condition ou de naissance de la part de personne. C'en est un plus

évident que tous les autres, que le citoyen le plus assujetti à ce devoir est précisément celui qui est la leçon et l'exemple de tous, le Chef de l'Etat. Mais la pratique loyale et complète de ces devoirs rencontre mille objections, des fraudes, des sophismes et des subtilités sans fin, des infidélités sans nombre. L'homme le plus pur bronche souvent sans sourciller, quand c'est sur l'Etat qu'il *bénéficier*.

Que dirait-on, si l'Etat à son tour se permettait le sophisme et la fraude dans l'exercice de sa tutelle? Car il peut frauder à son tour. Sa tutelle ne s'arrête pas à la gestion des deniers communs ou des finances de la nation; elle s'étend au bien particulier, au bien-être de tous; elle en surveille la marche, non-seulement au point de vue de la régularité, mais au point de vue de la prospérité. De la fortune privée naît la fortune publique, et nul ne doute de l'utilité d'une direction commune et savante des intérêts de tous. A d'autres époques on a cru que l'agriculture et le commerce d'un peuple ne demandaient de la part de l'Etat qu'une protection armée et une entière abstention pour tout le reste. On a proclamé le principe du *laisser faire*, du *laisser passer*, et cette stérile maxime s'est répétée partout. Et, sans doute, là où la part faite à l'action privée par l'action publique était trop petite, on avait raison de formuler un prin-

cipe un peu tranché, mais ce principe était faux partout, et n'a plus de crédit nulle part. Non-seulement l'agriculture et le commerce, mais toute l'industrie, toute l'activité d'une nation demande la direction constante du pouvoir social, sa sollicitude vigilante, sa protection éclairée. Et plus il y intervient loyalement, dans le seul but d'accroître le bien-être général, sans l'arrière-pensée de vouloir éteindre les aspirations morales dans de grossières jouissances, plus il a de droits aux plus sincères affections de chacun.[1]

Il a partout droit à la probité des citoyens. Que la fraude se commette envers l'Etat ou le particulier, elle est de la même immoralité, et la délicatesse dans l'acquittement de tous les droits légalement dus, si discutables fussent-ils en théorie, est un devoir aussi absolu que le versement complet, en monnaie ayant cours, de nos impôts directs. La pire des fraudes est celle qui abuse de la bonne grâce des agents publics.

6) *Nos rapports avec l'Etat force armée.*

La puissance armée d'une nation crée les rapports les plus graves et impose les devoirs les

[1] V. Stuart Mill. Principes d'économie politique avec les applications à la philosophie sociale, 2 vol. in-8°.

plus difficiles. C'est qu'elle a pour objet la protection de toutes les autres forces publiques, de toutes les nécessités sociales, la paix nationale et internationale, la vie normale des peuples, l'accomplissement des devoirs les plus élevés dans le monde entier, ceux d'humanité. Conserver, dans la protection de chacun, la nation elle-même avec le respect de sa constitution et de ses lois ; procurer à tous ou laisser à chacun les moyens de déployer son activité la plus ambitieuse et la plus haute, ou la plus simple et la plus élémentaire; assurer en un mot à chacun le bonheur de pouvoir, comme il l'entend, travailler à son éducation personnelle pour arriver à son développement complet, à toute sa gloire, à toute sa prospérité, matérielle ou spirituelle, sans rencontrer ni au-dedans, ni même au-dehors, d'entraves qu'il dépende de l'Etat de faire disparaître, certes, c'est là une grande et belle œuvre. Pour être pleinement accomplie, elle peut imposer à l'état de lourds sacrifices et amener des luttes pénibles; mais quelle qu'en soit l'étendue et quelque déploiement de puissance qu'elle exige, nul Etat ne saurait hésiter. Nul citoyen ne doit se dérober à l'obligation d'y concourir, y compris les hasards et les maux de la guerre, maux qu'on pourra diminuer, mais non pas faire disparaître, et qui d'ailleurs enfantent des biens considérables.

En effet, l'institution de la force armée n'est pas un bienfait seulement en ce qu'elle est la condition *sine quâ non* de toutes les autres : la guerre en elle-même, semblable à la lutte des éléments, amène toujours à sa suite quelques-uns de ces biens qui doivent leur origine aux orages et aux catastrophes de la nature. Non-seulement la paix perpétuelle est une utopie, mais elle priverait l'humanité d'un puissant ressort, de plusieurs vertus, d'excitations grandes et fécondes. L'immolation de soi pour le salut de la patrie demeurera donc pour l'homme un devoir tant qu'il aura une patrie, un état social à défendre. Les institutions publiques se modifieront d'âge en âge, et celle des armées ira s'humanisant sans cesse, comme elle fait depuis qu'elle existe; mais aucun progrès ne peut en faire disparaître ni toutes les peines, ni tous les maux, pas plus que toutes les causes.

Nous avons dit tout-à-l'heure qu'aucun canton du monde civilisé ne serait habitable pour une famille honnête sans la protection des lois : il faut ajouter qu'aucune loi n'y serait respectée sans la protection des armes. Faut-il dire pour cela, avec Machiavel, que les lois ne sont rien, que les armes sont tout ? Les lois sont les règles qui président à la vie et à la gloire des nations ; les armes ne sont que les moyens d'assurer l'empire de ces règles. Ce sont les esclaves des lois.

Et, plus elles les sont, plus elles se donnent de sanction, plus elles sont glorieuses. Nul ne doit donc se refuser au sacrifice que commande cet ordre d'institutions. On a pu le combattre au nom d'une théorie religieuse et au nom de la philanthropie; mais si toute idée de ce genre se conçoit, comme utopie, la vérité seule a droit à la perpétuité. Or la vérité étant, que les armes restent une salutaire nécessité, tout homme en état de les porter doit à sa patrie, comme sacrifice suprême, l'offrande de sa personne, de sa vie. Sans ce dévoûment complet, sa pensée la plus sincère et son affection la plus profonde ne seraient, comme ses biens, que des choses stériles en certain cas.

Et ce cas est là, non pas seulement quand il y va du salut de tous; il est là quand l'honneur de la patrie est en jeu. Toutefois, quand il s'agit de donner la vie, il faut que ce soit par la voix de l'autorité légale que nous soyons appelés au sacrifice. Il ne suffit pas que le pays semble la réclamer par la voix de notre conscience; celle-ci peut nous tromper, et c'est bien à tort qu'un moraliste emphatique prône le sacrifice suprême quand nous le trouvons bon, fût-ce même en opposition avec l'autorité. Aller au-delà de ce qui est un devoir, de ce qui est demandé par une autorité pure, c'est une faute aussi grave que de rester en deçà de ce qui est commandé.

Aller au-delà par voie d'exaltation est aussi peu moral que d'agir machinalement par voie d'indifférence. Le service des armes, qui n'est pas facultatif, ne constitue un acte moral qu'autant qu'il est fait avec un sentiment moral, le désir d'aider au salut général, de partager l'honneur et de maintenir la gloire de la nation.

Et que nous la servions dans les armes, la justice, les lettres ou les arts, peu importe : pour que notre œuvre soit morale, il faut la faire partout au nom du devoir. La faire par voie d'obéissance involontaire ne serait pas moral : la voie d'échange pour des bienfaits même ne serait qu'une équation. Dans l'échange il y a commerce; dans la concession des sacrifices, si grands soient-ils, il y a simple légalité ; dans la lenteur calculée, il y a velléité de fuite; dans la lutte, immoralité flagrante. Le mérite et la moralité sont dans la spontanéité. La simple obéissance suffit devant la loi politique; elle n'est pas un titre devant la loi morale.

7) — *Les conflits sociaux. La résistance. Les conspirations. Les révolutions.*

Plus on examine les institutions sociales, mieux on voit qu'elles ont toutes des fins morales, et que les obligations qu'elles imposent sont essentielle-

ment morales. Sans sacrifices, il ne peut subsister aucun ordre moral, aucune liberté de pensée ni de parole. Profession publique de nos convictions morales, politiques ou religieuses; libre circulation de notre personne; choix de notre demeure sur toute la surface du sol, avec égalité de droits en tout lieu; libre disposition de notre travail et de notre bien — de toutes ces facultés il n'en est aucune qui fût assurée sans l'ordre social. Et plus elles se perfectionnent toutes, plus elles étendent, fécondent et élèvent la puissance ou embellissent la vie de l'homme. Partout où elles brillent nous vivons réellement, et nous faisons circuler notre pensée et nos vœux au sein de toute la nation, soit sous le sceau du secret, soit au su et à la connaissance de tous : ici par lettres fermées, ailleurs par la presse ou le télégraphe. L'Etat nous donne le droit d'en saisir nos concitoyens, d'en saisir tour à tour le pouvoir suprême et toutes les nations de la terre civilisée. De toute question générale ou personnelle nous pouvons, par voie de correspondance, par droit de pétition ou par les organes de la publicité universelle, nous entretenir avec tous nos magistrats, y compris le plus élevé. En un mot, vivre dans l'état social, c'est vivre dans un milieu où tout est aide et assistance, lumière commune, bienveillance suprême. Aussi, de ces priviléges il n'en est aucun que l'homme n'ait

ardemment désiré, aucun dont la conquête n'ait coûté des siècles de travaux et de patience, aucun pour lequel l'humanité n'ait versé des flots de sang et ne soit prête à en verser d'autres, là où ils lui sont contestés encore par l'ignorance et la barbarie. En effet, il n'en est aucun que la famille sociale ait toujours eu, ou qu'elle possède partout et au même degré; il n'en est aucun qui soit idéalement protégé de toutes les nations. Au contraire, tous lui sont disputés encore quelque part, et même il n'en est point pour lequel on ne soit obligé de faire des conquêtes encore partout; tous auront à faire des progrès jusqu'à la consommation des siècles.

Les institutions sociales sont défectueuses dans ces deux cas : quand elles ne donnent pas à l'Etat tous les droits qui lui sont nécessaires, et quand elles les lui donnent avec trop de luxe, c'est-à-dire en prenant trop aux citoyens. Pour que l'Etat puisse vivre, il faut nécessairement que les citoyens lui cèdent toute la partie de forces nécessaires à ses fins. Pour que le citoyen puisse vivre, il faut nécessairement que l'Etat lui en laisse les moyens. La société n'est normale qu'autant que tous les droits et toutes les libertés sont parfaitement pondérés, sont aussi généreusement protégés par le pouvoir que libéralement offerts par la nation. La raison veut, non pas que ces

sacrifices soient égaux aux bienfaits qu'ils nous procurent, mais à la hauteur des nécessités publiques. L'équation est impossible à faire, car les nécessités ne cessent de varier d'un jour à l'autre, et s'étendent à des chiffres que ne peut indiquer aucun budget. Si parfait soit-il, nul ne peut énumérer tous les besoins. Aussi, ni l'étendue des obligations, ni la pureté des offrandes ne se proportionnent à la grandeur des avantages sociaux. Elles se mesurent souvent, au contraire, à l'état d'imperfection où gît encore la patrie, au nombre et à la gravité des fautes commises; car, moins les institutions sont avancées, plus il y a de progrès à payer. Tout s'achète : la réalisation d'une prospérité plus grande, celle d'une liberté plus large. Loin de chicaner notre dévoûment à une situation imparfaite, il y a raison de le lui offrir plus entier, au nom des difficultés que lui crée la grossièreté des institutions.

Faut-il l'offrir aussi plus empressé en raison des imperfections du pouvoir ?

Sans nul doute, si ce sont des imperfections inséparables de la nature humaine.

Il est donc permis de le discuter et de distinguer son incurie, son inaptitude et son égoïsme de son insuffisance ou de ses fautes inévitables ?

Sans nul doute, dans la limite des lois de la raison et des lois de l'Etat. Mais nul ne peut se

refuser à l'accomplissement des devoirs sociaux, nul ne peut déclarer qu'il veut bien vivre dans un pays, mais non pas se soumettre à ses lois.

« Mais la raison veut partout le meilleur des gouvernements connus; celui du pays n'a ni mes sympathies ni mon obéissance active ; heureux d'obéir à des lois bien faites, je résiste à celles qui sont mauvaises. » Chacun peut-il prendre ce droit à son heure et à son aise ? Peut-il, s'il n'est pas écouté en ses paroles lorsqu'il le prend, résister par les armes, préparer d'autres lois et les établir par les moyens extérieurs auxquels la pensée humaine avise si volontiers quand elle n'est pas écoutée ?

C'est la question tout entière de l'obéissance à l'Etat ou de la désobéissance aux lois, c'est-à-dire une des plus graves de toutes les questions morales. On en a fait un objet de casuistique ou de sophistique sociale, et il en est sorti deux systèmes qui, à force d'exagérer certains devoirs du citoyen en sens contraire, sont également faux tous les deux.

Le premier préconise au nom du droit divin la soumission absolue à l'autorité établie. Quelle que puisse être la situation, et quelque vicieux que soit un gouvernement, on ne permet de le combattre que par voie de remontrance ou de pétition. Le second célèbre l'insurrection au

nom du patriotisme et de la dignité humaine, conseillant d'abord la résistance morale et le refus de l'impôt, mais passant sans hésiter à l'attaque armée et à l'emploi de la force jusqu'au bout.

Ce qui réfute l'une et l'autre de ces doctrines aux yeux de la raison, c'est qu'elles s'inspirent de passions et vont droit aux extrêmes. Cela est si vrai que, partout où le pouvoir se jette dans le premier, les peuples se jettent dans le second, et qu'une fois lancé dans la voie des réactions qui se provoquent l'une l'autre, la guerre est à peu près permanente. Or la guerre civile, coupée de trèves ou non, est la guerre à outrance, car les trèves ne sont que des stratagèmes, et les soumissions apparentes que les conspirations de la prudence.

La vérité est entre ces voies extrêmes. Elle est entre les exagérations qui donnent aux chefs une autorité divine sans exiger des perfections divines pour l'exercer, et entre les exagérations qui donnent aux peuples le rôle de juges suprêmes, sans en exiger ni la sagesse, ni les lumières, ce qui est le plus sûr moyen de faire de ceux-là des tyrans, de ceux-ci des révolutionnaires. La vérité, qui se tient à égale distance de ces erreurs, se formule ainsi : nul n'a de droit contre les droits inaliénables d'un être moral, et au-dessus de tous les autres devoirs plane celui de les défendre. L'Etat ne peut

jamais exiger ce que l'homme ne peut jamais donner. Telle est la doctrine inscrite dans la raison publique, image de l'intelligence divine, dont les lois éternelles président inaltérables à nos destinées. Mais la difficulté est de si bien distinguer ce qui est aliénable et ce qui ne l'est pas, et de si bien le montrer aux intelligences, qu'il n'y ait ni refus ni conflits. Ce qui altère ou obscurcit partout le débat, c'est que les institutions ne sont seules en querelle nulle part. C'est toujours la question de dynastie, de personne, c'est toujours l'affaire d'amour-propre ou d'intérêt qui trouble ; or, tout se passionne et se brouille dès qu'un homme a la prétention de se substituer à tous, qu'un parti ou une faction veut se mettre à la place de l'Etat. Tout est simple et clair tant qu'il ne s'agit que de gouvernement ou d'institutions, de lois, d'intérêts sociaux et de patrie : le débat des institutions est de la compétence des lumières générales. Les questions de personne relèvent de la passion. Et la passion va vite. Où elle éclate la morale est réduite au silence ou s'y réduit d'elle-même, car elle a souvent le tort de s'y condamner avec trop d'empressement. Elle doit parler. Il y a des questions délicates pour l'homme d'Etat, des questions brûlantes pour le factieux ; il n'y a pour le moraliste que des questions de science. Or celles-là, toujours difficiles, ne sont jamais brûlantes, et,

loin d'avoir besoin de s'en tirer par une prétérition, le moraliste a de droit humain le privilége et de droit divin la mission de les traiter avec toute la sincérité qu'elles demandent.

C'est d'abord un principe incontestable, que la soumission morale, celle du cœur et de la conscience, est due à la loi et à l'autorité qu'elle établit, comme est due la soumission légale, celle de la personne ou du citoyen. On objecte que la raison limite elle-même cette théorie; qu'elle n'a de valeur absolue que dans l'état normal, où la loi est pure et l'autorité bonne; qu'elle cesse d'être juste et applicable dès que la loi est mauvaise et l'autorité funeste; que la résistance est de droit quand la loi, faite pour le salut de tous, est torturée au profit d'un seul pour la ruine de tous; que quand elle est violentée par le despotisme, éludée par la ruse, faussée par la trahison, l'*insurrection est le plus saint des devoirs.*

Sans nul doute l'homme a des libertés inviolables, et son devoir est de défendre sa vie spirituelle. Mais nul ne doit dire : est moral tout moyen de défendre un droit moral, car le but ne sanctifie pas les moyens. Chacun, au contraire, doit dire : un droit moral ne se défend que par des moyens moraux. Tout droit moral est de droit divin; mais la *loi divine,* qui plane toujours sacrée au-dessus des lois comme des affaires humaines, dont elle est

la règle, n'autorise ni le premier venu, ni une faction, ni un corps d'Etat même, à exterminer ceux qui la violent.

Y autorise-t-elle l'Etat? Oui, en théorie. Mais qui est-ce qui, dans l'Etat, peut se dire l'Etat quand se séparent les gouvernants et les gouvernés ?

L'insurrection est un moyen moral quand elle est inspirée par des motifs moraux et autorisée par la loi divine, soit; mais inspirée par des motifs immoraux, si douce qu'elle soit, elle est immorale. Or, l'esprit d'insubordination, d'égoïsme, d'ambition et de désordre est immoral, et l'insurrection passionnée et sanguinaire est criminelle.

On nous dit, d'une part, que la désobéissance est un sacrilége,[1] et d'autre part que chacun est en droit d'accomplir *le plus saint des devoirs*, toutes les fois que l'autorité entreprend, contrairement aux droits de l'humanité et aux lois de la nation, d'altérer les institutions à son profit. On oublie que ces maximes abstraites, qui demandent à l'application une sagesse idéale, ne sont vraies que dans les régions idéales. Où est l'autorité humaine à ce point image fidèle de l'autorité divine, que la désobéissance soit un sacrilége? Où est l'insurrection à ce point le plus saint des devoirs, que ce soit une tyrannie de la combattre?

[1] V. Vie de Pascal, par sa sœur.

Qu'on formule ces maximes dans l'intérêt des chefs ou dans l'intérêt des nations, on néglige toujours de joindre aux théories de l'abstraction pure le manuel de leur application. Tout est donc livré aux passions, aux caprices, aux hasards, même l'interprétation des situations les plus graves et des circonstances les plus critiques.

Qui est juge, en ces circonstances, de la loi violée ou respectée dans son esprit, si ce n'est dans sa lettre?

Les juges institués pour l'exécution de la loi?

D'abord il y a deux ordres de juges : l'un en matière de lois civiles, l'autre en matière de lois politiques. Or comme il s'agit de lois politiques, ce seraient les corps politiques qui sembleraient désignés par la nature des choses. Mais ces corps qui ne doivent faire que les lois, sans jamais les interpréter, et qui font quelquefois des révolutions pour leur compte, ne se prêtent jamais à celles du peuple sans songer avant tout à soi. Ce seraient donc les juges les moins bons à consulter.

On dit que c'est la raison publique qui, dans ces extrémités, est de droit l'interprète souveraine de la loi de tous. Mais c'est là un vain mot, un de ces mots qu'on jette au vent, qui en fait ce qu'il veut. La seule loi, la vraie souveraine du jour, c'est la passion du jour, prenant pour son organe l'agent le plus exalté, le moins propre à appliquer

une théorie. Jamais ce n'est la morale ni un principe de droit qui en appelle aux armes; toujours c'est une passion : L'ambition des partis, l'intérêt des factions, l'orgueil des classes hautes, la jalousie des moyennes, le courroux des basses. Aussi ce n'est jamais pour donner satisfaction à un droit moral qu'on soulève un peuple; c'est toujours au bénéfice d'intérêts irrités et de colères factieuses. En d'autres termes, ce sont les complots politiques qui fomentent les émeutes, et les conspirations sociales qui font les révolutions. Ce sont bien tantôt les intérêts moraux, tantôt les formes du gouvernement qui d'ordinaire servent de prétexte aux bouleversements, mais ce n'en sont jamais les motifs véritables.

Ces formes, auxquelles la raison elle-même attache une importance prépondérante à certaines époques, et ces questions morales qui soulèvent dans d'autres des colères passionnées, sont d'abord assez indifférentes à la grande majorité, puis toutes légitimes tour à tour. Dépendantes de mille circonstances, de la grandeur des Etats, des mœurs de la nation, de l'esprit du siècle, de l'exemple des voisins, elles sont d'une part naturellement acceptées, d'autre part discutées avec art, ballottées au caprice des publicistes, et modifiées au nom de toutes sortes d'engouements ou de raisons. Or si, en son temps, chacune de ces doc-

trines et chacune de ces formes est légitime, il n'en est pas dont on n'abuse un jour, et peut-être les théoriciens, qui y risquent peu, en abusent-ils encore plus que les gouvernements, qui y risquent tout. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est pas de moyen au monde de faire triompher soit des institutions, soit des dynasties que ne porte pas le courant du siècle. Les passions, c'est-à-dire les violences, n'amènent que l'irritation, le trouble, et ce qui y met fin, les catastrophes. Le moral est tout, a dit un homme qui s'y connaissait. Or, que les coupables soient les rois ou les peuples, il y a trouble partout où l'on préfère l'intérêt personnel aux devoirs publics, et les individus à l'Etat. Partout où la monarchie aspire au despotisme, l'aristocratie à l'oligarchie, la démocratie à l'ochlocratie, pour employer de vieux termes, l'insurrection morale commence. Le sophisme aidant, chacune de ces mauvaises velléités se transforme en passion ambitieuse, et la passion ne voit dans la conspiration, qui est l'émeute aux aguets, que la préface obligée d'une révolution populaire. Mais de la proclamation des droits de tous au gouvernement de tous, il n'y a qu'un pas, et au moment où tout individu se substitue à l'Etat, on est au bout, il n'y a plus d'Etat ; il y a le chaos, dont l'avènement est toujours suivi de près de la découverte, qu'on ne saurait y vivre, et de la rési-

gnation à tout ce qui ressemble à un état social.

Il n'est rien qu'on ait cherché avec plus d'ardeur que la perfection de l'ordre social. L'art de convertir toute matière en or n'a pas eu d'adeptes plus enthousiastes. Ici l'on a mis des castes sacerdotales ou guerrières en place ou à côté de dynasties royales. Ailleurs on a fait le contraire : on a mis la démocratie en place de la théocratie, et l'aristocratie en place de la monarchie, ou *vice versa*. Et toujours à la recherche d'une forme meilleure, on a changé sans cesse, même les bonnes lois; car l'esprit humain une fois lancé hors la voie demande le progrès par pur amour de l'utopie, par pur esprit de contradiction pour ce qui est. On a préparé souvent le renversement des lois par des théories excellentes dans des circonstances données, mais funestes dans d'autres.

En saine morale, que ce soient des théoriciens d'égalité et des partisans de communisme ou des prôneurs d'excès contraires; que ce soient des sectes religieuses, des écoles savantes, des partis ou des dynasties en délire qui agitent le pays et rêvent l'art de substituer leur égoïsme à ses intérêts, le même châtiment les attend. Le silence n'est pas la seule leçon des usurpateurs. Tout égoïsme est pour la société une cause de ruine, et toute nation a le devoir d'écarter l'en-

nemi qui la menace. Platon et Aristote l'insinuent, la loi suprême de l'Etat, c'est son salut, et le devoir suprême de tous, ce n'est pas le respect muet de ses lois, c'est la défense manifeste de ses institutions. La plus morale des lois politiques d'Athènes obligeait tout citoyen à prendre parti en cas de trouble. On n'a une majorité pour le bien qu'autant qu'on oblige les gens de bien à déployer l'activité que la passion donne aux autres. Or, il ne faut pas l'oublier, tout choix politique est un choix d'ordre moral. Les causes des désordres publics ne sont pas abstraites. Que ce soient des idées fausses, des envahissements de pouvoirs ou des entreprises sur la fortune publique; que ce soient des abus commis par voie de privilége ou par voie de violence, le mal mérite le châtiment.

On dit souvent que les formes de gouvernement n'ayant qu'une importance relative, et pouvant varier à l'infini, c'est une raison de plus pour que chaque peuple garde intacte la faculté d'en changer; que, voter celles qui lui conviennent, c'est le plus inaliénable et le plus sacré des droits.

Mais chaque peuple demande-t-il le droit d'en changer à toute époque donnée, et veut-il exercer ce droit de manière à pouvoir remettre en question dès le lendemain le vote de la veille?

Nul n'a droit à l'absurde, les nations pas plus

que les individus, et la liberté elle-même doit s'imposer des lois pour son salut.

D'abord, à moins de faire de tous les peuples de la terre une seule et même famille, ayant les mêmes goûts et les mêmes lumières, il ne peut pas être question d'une forme de gouvernement qui convienne à tous, ni au même peuple dans tous les temps. En second lieu, les mêmes lois seraient inscrites dans les codes de tous, qu'elles n'amèneraient dans leur sein ni les mêmes institutions, ni les mêmes mœurs, ni les mêmes gouvernements, ni les mêmes destinées. Si précise que soit la rédaction des statuts, l'élasticité de l'esprit qui les applique et les interprète, est plus grande encore que leur abstraite impassibilité: c'est elle qui les modifie sans cesse. Il n'en est aucune qui ne reçoive des modifications à l'œuvre, et le magistrat qui les affectionne le plus, si respectueux qu'il soit pour leur lettre et leur esprit, leur imprime sa pensée et ses émotions. On demanderait donc à la philosophie la plus belle forme de gouvernement, la plus idéalement parfaite, qu'elle n'oserait la donner à d'autres qu'à des nations idéalement parfaites aussi. A la vue des théories utopiques qu'on prône parfois avec tant d'assurance, ceux qui ont l'expérience des choses aiment mieux, avec Aristote, signaler les inconvénients des voies parcourues que pro-

poser des formes inconnues. « La tyrannie, dit le sage péripatéticien, est un gouvernement dirigé dans l'intérêt d'un seul ; l'oligarchie, dans celui des riches la démocratie, dans celui des pauvres.[1] »

En indiquant ainsi, non pas l'idéal, c'est-à-dire ce qui pourrait être proposé, si d'abord autre chose était, mais le mal de chaque forme, Aristote dit aussi clairement que possible, qu'il sait bien ce qu'il ne faut pas, mais qu'il ignore ce qu'il faut.

D'autres se rendent la tâche facile. « Il est, en morale sociale comme en toute autre, un juge suprême : la conscience. C'est elle qu'il faut écouter, juge infaillible en politique comme en éthique. » Mais, si sûre qu'elle se croie, elle s'égare parfois : Charlotte Corday qui s'y abandonne est-elle plus qu'une criminelle sublime, qu'un triste assassin ? Tous les régicides se croient des tyrannicides, et tous les tyrannicides des héros.

Il est une seule règle sûre pour le citoyen et pour le gouvernement : dans l'état social tout se fait au nom du pays et en vertu de la loi. Il n'y a de moral que cela et le droit n'est que de ce côté.

Telle est la morale de la raison, telle est aussi la morale de l'Evangile. L'Etat pour celle-ci n'est

[1] Aristote, Morale, trad. par Thouret, 2 p. 377. — Cf. la Politique, I, 147.

pas une société formée par la volonté des peuples ; il est d'institution divine, le gouvernement d'ordre supérieur, la loi sacrée; se révolter, c'est s'insurger contre l'ordre souverain, qui en est le principe ou le type. Partout où les chefs ne gouvernent pas au nom de Dieu et où les peuples n'obéissent pas au nom de Dieu ; où les uns disent « l'Etat, c'est moi, » où les autres disent : « la loi, c'est la volonté souveraine du peuple, » on est en dehors de l'ordre moral du monde.

3. *Les devoirs de fraternité religieuse. — Le fanatisme.*

Dans les rapports de patrie et d'humanité il s'en insère d'autres qui passent généralement pour être plus sacrés et qui sont facilement plus intimes : ce sont ceux de communauté religieuse.

Pour ne pas les affaiblir ni leur permettre d'usurper, on ne saurait en traiter avec trop d'exactitude. En théorie, la communauté religieuse est la plus large de toutes, puisqu'elle embrasse tous les êtres moraux, sous quelque forme qu'ils existent, dans le temps ou l'espace, et qu'elle s'élève encore au-dessus de la fraternité humaine. Mais ce n'est pas à cette conception

idéale qu'on la prend d'ordinaire ; loin de là, on ne songe qu'à des fractions : le chrétien qu'à la communauté chrétienne, le juif qu'à la communauté juive. On trace même des cercles plus étroits, on crée l'Eglisette dans l'Eglise. Et partout on y va en sens inverse de la raison ; plus le cercle est étroit, plus on croit les devoirs sacrés ; on est plus de son couvent que de son église.

L'idée la plus fausse est celle, que les devoirs de communauté religieuse sont plus sacrés que ceux de communauté politique. Si profonde et si sainte que soit la fraternité religieuse créée par la foi, elle ne l'est pas plus que la fraternité nationale établie par la loi : l'une comme l'autre est fondée par la main de celui qui gouverne nos destinées suprêmes. Elles se distinguent l'une de l'autre, et les rapports qui en résultent nous imposent des obligations différentes, mais également sacrées. Celles de communauté religieuse, essentiellement morales, sans jamais être inscrites dans la loi civile, sont peut-être d'une nature plus délicate et d'un plus grand attrait. En effet, la communauté des convictions amène un rapprochement de tendances et d'œuvres, un accord d'espérances et d'affections qui facilitent le dévoûment en lui prêtant le charme de la tendresse. En vertu de la communauté politique, nous ne sommes tenus, par exemple, qu'à une assistance suffisante à

l'égard du pauvre, tandis que la communauté religieuse veut qu'on fasse pour le frère en la foi tous les sacrifices qu'on souhaiterait soi-même que d'autres fissent en notre faveur dans des circonstances données. Les premiers interprètes de la morale évangélique allèrent, non pas jusqu'à prescrire la communauté de tous les biens, mais jusqu'à recevoir pour tous ceux des biens dont chacun voulait disposer pour la communauté.

Le moins que la morale chrétienne veut dans tous les temps, et impérativement, c'est la paix, la paix *à tout prix* avec tous les frères : le renoncement au droit plutôt que la dispute, l'abandon de la robe à celui qui prend le manteau. Voilà son idéal. C'est que tous forment une seule famille spirituelle, une communion de frères et de saints.

De ce rapport jaillit le devoir pour tous de prendre souci du salut de chacun et d'y travailler comme au sien propre, devoir qui, dépassant tous les devoirs d'humanité, suppose des droits et des rapports d'intimité inconnus au lien social.

C'est ainsi que les obligations de la fraternité religieuse doivent s'ajouter aux autres comme un progrès ; mais jamais elles n'en dispensent.

Ces rapports varient d'ailleurs selon la fluctuation des idées religieuses et avec le mouvement des mœurs. Il est des siècles où ils sont si relâchés que tout autre rapport, le lien politique par

exemple, l'emporte sur le lien religieux. Mais, dans les temps de ferveur, c'est la communauté de foi qui l'emporte sur la communauté de loi dès qu'elles sont en conflit. On cherche surtout le frère religieux quand le frère politique se passe les fantaisies de l'intolérance ou les violences et la persécution, témoin ceux de La Rochelle qui appellent le duc de Buckingham. Quand on ne trouve pas de frère religieux, on abdique la communauté religieuse : on appelle un ennemi quelconque, témoin l'Espagne qui s'unit au duc de Rohan et le cardinal de Richelieu qui achète la flotte de la Hollande. Et quand la patrie répand elle-même le sang de ses enfants, elle a mauvaise grâce d'appeler traîtres ceux qui cherchent leur salut où ils croient le trouver ; mais elle reprend le droit de proscrire ces alliances, du moment où elle se repent de ses fureurs.

Si elle souffre sans impatience les prédilections religieuses pour les frères nationaux , elle ne les pardonne pas pour les frères étrangers.

Elle condamne surtout les distinctions qu'on se plaît à faire en matière de lucre, selon qu'il s'agit ou non d'un coréligionnaire. Le sentiment national est profondément blessé des prétentions de tout parti religieux qui s'affranchit d'un devoir public ou revendique des dispenses au nom de la foi, sans redoubler en échange de dévouement

et de sacrifices dans tout le reste. La patrie a le droit d'exiger tous les devoirs de ceux qui jouissent de tous les droits et qui réclament tous les bénéfices. Si elle n'insiste pas, ce que demande alors la simple justice, c'est que les dissidents se montrent plus dévoués envers ceux qui supportent toutes les charges qu'envers ceux qui se refusent à une partie du fardeau au nom de leurs principes ou de leurs mœurs, les derniers fussent-ils de leur communion spéciale.

C'est un des faits affligeants que, plus les convictions religieuses sont fortes de part et d'autre, moins les rapports de communauté à communauté sont bons : la bienveillance naturelle se fausse, les obligations se dénaturent ; de délicates, les affections réciproques se font grossières ; de charitables, elles deviennent exaltées ; de saintes, exclusives. Cela met de tout point le vice à la place de la vertu au nom de la religion. Quand les passions en sont là, il n'y a plus à raisonner avec elles, car celles de la foi se croient des vertus.

C'est un autre fait non moins affligeant, que les rapports les meilleurs entre des membres de communautés diverses ne s'établissent guère entre ceux dont les convictions sont entières ; dans cette région, ils se bornent à la simple tolérance, sans aller jusqu'à cette estime affectueuse que des

âmes religieuses seraient plus en état de comprendre que d'autres, tandis que les bons rapports vont quelquefois jusqu'à la bienveillance chez ceux qui ont des croyances moins fortes et des affections d'humanité supérieures aux attachements de communauté religieuse. On a vu maintes fois, dans ce siècle, de simples philanthropes faire des fondations pieuses et léguer leur fortune à plusieurs communautés ; et ceux-là même qui ne comprennent pas encore une charité aussi universelle, craindraient de commettre un blasphème en osant la critiquer.

4. *Les devoirs de famille. — Le népotisme.*

Si élémenntaires que soient nos obligations de famille, elles sont d'une inviolable sainteté. Elles sont le fait d'une dispensation providentielle qui a voulu là des rapports spéciaux. La famille est dans l'ordre humain parce qu'elle est dans l'ordre divin. Elle n'est pas seulement une fraction de la société politique, elle est un chaînon du monde spirituel qui entre dans les desseins suprêmes comme le chaînon national. Vouloir la destruction de la famille, c'est vouloir la ruine d'un des fondements de la morale sociale et de la morale générale, qu'on la veuille comme Platon, par la communauté des femmes, ce rêve d'impureté, ou

par celle des biens, ce rêve de fainéantise. Comme l'état se fonde sur la famille, et le droit public sur le principe de la propriété, toute théorie qui menace la propriété et la famille est une blessure faite à la morale des nations.

D'ailleurs, si obscurs qu'ils soient, les devoirs de famille, chers et sacrés à l'âme, peuvent et doivent conduire aux plus hautes vertus : c'est par ces devoirs que la vie morale commence. Point de départ pour les obligations sociales et religieuses, les affections de l'enfant pour le père terrestre vont au Père céleste. Seulement, pour qu'elles aboutissent, il ne faut jamais perdre de vue que les vertus de famille, belles et pures quand elles demeurent subordonnées aux vertus supérieures, deviennent des habitudes étroites ou des vices partout où elles prévalent sur les autres. Où l'esprit de famille prime exclusif, il n'y a plus de vertus : il y a un égoïsme qui déguise mal ses laideurs sous le manteau de l'affection intime et du dévouement de foyer. Il n'est pas de liens qui entraînent plus facilement que ceux-là dans ces vices du cœur qu'on appelle d'ordinaire l'esprit de famille et qui n'est que l'orgueil de famille, l'intérêt de famille, et dont le népotisme est loin d'être la forme la plus grossière. Il en est de plus coupables. La conduite des races qui se partagent les bénéfices offerts et affectés au service du pays,

destinés à tous, en est la preuve. Accumulant charges et biens, honneurs et pouvoirs; se les transmettant de génération en génération, elles se font de l'usurpation un titre et de la spoliation une gloire. Un historien étranger nous révèle à ce sujet les faits les plus piquants[1]; mais ce ne sont pas les faits les plus énormes, et il n'est pas de pays civilisé dont les annales n'en offrent autant.

Les liens de famille forment ces quatre ordres de rapports : entre époux; entre parents et enfants; entre enfants; entres serviteurs et maîtres.

C'est dans la nature même de chacun de ces rapports qu'on doit chercher la règle des devoirs qui en résultent. La grandeur des obligations y est toujours en raison de la supériorité du rang ; mais la sainteté de toutes est la même. C'est à tort qu'on la nuance quelquefois d'après la pureté des attachements ou leur vivacité. L'affection de l'épouse peut être plus tendre et plus délicate que celle de l'époux, l'amour paternel plus vif que l'amour filial, et cependant les devoirs de l'époux à l'égard de l'épouse, les devoirs du fils à l'égard du père sont aussi inviolables que ceux

[1] V. Zellweger, *Histoire de la Suisse* sur les dons gratuits accordés à certains cantons de la Suisse par l'ancienne monarchie de France pour s'attacher les populations et répartis exclusivement par ceux à qui on les adressait entre les membres de leurs familles.

du père à l'égard du fils et ceux de l'épouse à l'égard de l'époux. Il en est de même des devoirs des frères et sœurs, des maîtres et des serviteurs : le sentiment peut être plus profond d'une part que de l'autre, la sainteté des devoirs est la même.

La grande erreur qu'on commet d'ordinaire, c'est qu'on considère ces rapports comme identiques dans toutes les familles ou les mêmes pendant toute la durée de l'existence, tandis qu'ils se nuancent dans chaque famille et se modifient d'un instant à l'autre pour chacun de ses membres. Au bout de vingt ans l'enfant est une sorte de frère, le domestique un enfant de la maison.

La nature de ces rapports offre donc deux éléments, l'un qui demeure, l'autre qui change sans cesse. On reste toujours époux, épouse, père, fils, maître, serviteur, mais on se modifie à ce point que souvent les rapports, devenus autres, en nuancent les règles. Toutes les règles générales qui y président, pour rester pures, doivent se modifier sans cesse suivant les modifications des rapports. Il est une sorte de modifications indiquées dans la morale évangélique (si parfaite, si admirable surtout sur ces rapports intimes) par J.-C. lui-même, dans ses célèbres paroles sur ceux qu'il considère comme ses frères, et en ce qui concerne les rapports entre les maîtres et les serviteurs par ces mots d'un grand apôtre :

« Maîtres, sachez que vous avez un maître dans les cieux » Toutefois ces modifications ne sont autorisées que par les principes qui dominent toutes les règles et commandent toutes les exceptions. Le procès fait à Sophocle par ses enfants démontre à la fois le péril qu'il y aurait à livrer ces nuances au sens moral de chacun et le danger de les proclamer en place des règles.

Toutes les obligations de famille sont commandées par les lois politiques ou le code civil, comme par les lois morales ou le code de la conscience ; mais tous ceux qui ont droit au code civil, ont, au nom du code de la conscience, le droit de se plaindre s'il ne leur est accordé que ce que prescrit la loi; ils ont droit, non pas aux œuvres seulement, mais à l'affection et au dévouement qui inspirent les œuvres. Avec quelque grâce que les époux remplissent leurs obligations mutuelles, si ce n'est pas la tendresse qui préside à tous leurs rapports, fussent-ils comblés des attentions réciproques les plus flatteuses, ils sont fondés à demander plus. Les parents qui n'obtiennent que des respects, les maîtres qui n'obtiennent que des services, les serviteurs qui n'obtiennent que des gages, les enfants qui n'obtiennent que la nourriture et les vêtements, n'obtiennent pas assez. C'est l'esprit qui préside aux rapports de famille qui y apporte la vertu, et on y a droit à la vertu.

Mais, pour laisser à la morale de la famille toute sa pureté, il faut subordonner les affections et les intérêts inférieurs aux affections et aux intérêts supérieurs, à ceux de la patrie, à ceux de l'ordre universel. C'est une erreur très-commune et très-commode pour la famille, de croire que ses rapports constituent des degrés de fraternité, non pas plus intimes seulement que les autres, mais plus sacrés, et qu'ils donnent lieu à des devoirs plus purs. Ces devoirs ne sont ni plus saints, ni plus grands, ni plus étendus que les autres, il s'en faut. Nul ne doit, par exemple, le sacrifice de sa vie à un intérêt de famille, chacun le doit à l'intérêt de sa patrie. Nul ne doit à un père l'immolation de toute volonté propre, chacun la doit à Dieu. Les plus grands devoirs de famille sont inférieurs aux devoirs ordinaires de religion et de politique. Et là n'est pas encore la vérité tout entière. Les obligations de famille non-seulement sont toutes moins sublimes que les autres et reposent sur des raisons moins élevées dans l'ordre moral, mais encore, inspirées par des idées plus restreintes, elles sont dominées par des vues plus intéressées. Il y aurait donc égarement à se consacrer de préférence à l'accomplissement de ces devoirs. La plus simple équité, et l'équité c'est la raison, met nos sentiments pour la patrie au-dessus de nos affections

de famille. Puisque la patrie nous donne de plus grands biens, protége en nous des droits plus précieux et développe de plus hautes facultés, les devoirs envers elle sont plus étendus et plus élevés.

Mais, en élevant la puissance des attachements nationaux au point de les faire prévaloir sur les attachements de famille, et en développant au même titre, en vertu de la supériorité des devoirs, les attachements internationaux, ces affections ne viendront-elles pas prévaloir sur les affections de famille, et enfin des attachements encore plus généraux et plus sublimes l'emporter sur ceux-là, cimenter les rapports et sanctionner les devoirs d'humanité? Sans nul doute, si la fraternité humaine est voulue de Dieu; si l'Evangile, qui la proclame et l'exige d'accord avec la raison, a voulu autre chose que tracer un vain idéal. Or, on le dirait bien. Car J.-C. met l'affinité morale bien au-dessus de l'affinité naturelle, et la fraternité dans le royaume des cieux, qui n'est que l'humanité sanctifiée par la religion, au-dessus de la fraternité sociale.

En effet, ce qui domine dans toute cette question, c'est l'idée du devoir, l'idée de la vertu, l'idée de la lutte, l'idée du triomphe des choses supérieures sur les choses secondaires; et ceux-là qui voudraient y trouver le moyen de ne pas remplir

les devoirs inférieurs ne comprennent pas même ce dont il s'agit. Chaque ordre de nos obligations a son rang, et toutes peuvent subsister ensemble.

On a mille fois raison de combattre les patriotes mauvais parents et les humanitaires mauvais citoyens, qui se dispensent des devoirs qu'ils appellent secondaires, pour livrer toutes leurs facultés au triomphe d'une conception plus haute; mais le fait est qu'on entre plus dans le vrai à mesure qu'on sort davantage des sphères étroites et que notre point de vue moral grandit avec notre horizon géographique. Le Marseillais et le Toulousain ne sont à Paris que deux méridionaux ; à Londres, ce sont deux compatriotes ; à New-York, ce sont deux amis. Un Allemand et un Anglais étrangers l'un à l'autre en Europe sont frères en Chine. L'Evangile nous dit-il : « Tu aimeras ton *frère* ou tu aimeras ton *compatriote* comme toi-même ? Il s'en garde bien. Et la maxime de Fénelon qui préfère sa famille à lui-même et sa patrie à sa famille, loin d'être une utopie, reste trop au-dessous de l'Evangile, si elle ne fait pas un pas de plus, pour mettre l'amour de l'humanité au-dessus de celui de son pays. Nous ne devons à la famille qu'une part secondaire de notre existence, puisque la grande part vient de Dieu, et qu'une part secondaire de notre éducation, de ce qui fait l'homme, puisque la grande part vient de la patrie.

Mais nous devons à la famille une reconnaissance infinie pour des soins infinis, des trésors de tendresse et de dévouement pour des prodiges de dévouement et d'affection. Et malheur à ceux qui s'y refusent. « Qui n'a pas soin des siens, dit S. Paul, de qui aura-t-il soin ? »

5. *Les rapports d'amitié et d'intimité.*

Au sein même des rapports de famille, de nation, d'humanité, il en est toutes sortes d'autres qui naissent de ceux-là et s'en nourrissent, et qui tantôt les soutiennent et les renforcent, tantôt les affaiblissent et les ravagent. Moins purs et d'un ordre moins élevé, ils usurpent sur eux en leur moment, enfantent des liaisons plus étroites, inspirent des sentiments plus tendres, commandent des sacrifices plus étendus, et dérobant l'homme à ses vrais devoirs le livrent au vice qui se croit la vertu. Il en est qui sont entachés d'un égoïsme mal déguisé ou d'un aveuglement qui choque ; d'autres sont commandés par des préjugés indignes d'un être raisonnable.

1) *L'Amitié et l'Inimitié.*

Le plus pur et d'ordinaire le moins altéré de ces rapports est lui-même l'objet de ces observa-

tions. A entendre tels poëtes, tels orateurs, tels écrivains qui ne sont pas moralistes, c'est l'amitié qui constitue le rapport le plus sacré de tous, et nul autre ne doit primer ceux de cet ordre. C'est à l'amitié qu'on se doit avant tout.

Ces exagérations, inconnues à la sobre antiquité, à toute la saine philosophie, sont un produit très-mélangé. Les traditions romanesques sur la chevaleresque fraternité d'armes du moyen-âge ont fourni un fond que la poésie et la morale de l'imagination ont aimé à parer de leurs plus riches couleurs. Mais il suffit de la moindre réflexion pour réduire ces fausses théories à leur juste valeur. En effet, à les accepter au pied de de la lettre, l'amitié enlèverait l'homme non-seulement à la patrie et à l'humanité, mais à la famille elle-même, pour le confisquer à son profit. Or, la raison nous dit que les devoirs sont en proportion des bienfaits. Si donc nous devons à nos amis, si généreux et si dévoués qu'ils soient, des biens inférieurs à ceux que nous devons à la patrie et à la famille, il n'y a pas même possibilité de conflit et rien n'est moins sensé que les vaines déclamations qui font litière de cette différence.

Une opinion très commode et très commune veut, comme dans les rapports de famille, qu'en cas de conflit, l'amitié, l'affinité élective des âmes, doit l'emporter sur toute autre affection ; que ses

devoirs sont les premiers. Il n'est rien de plus funeste que cette théorie. Les services moraux que nous rendent nos amis sont très-divers, mais en vertu de nos relations les plus intimes avec eux, nous n'avons à leur égard que des obligations de troisième ou de quatrième ordre, subordonnées à nos obligations de famille au même degré que celles-ci le sont à nos obligations sociales, qui sont subordonnées à leur tour à nos obligations suprêmes. En un mot, il est aussi immoral de sacrifier l'humanité à l'amitié que de sacrifier la patrie à la famille.

Aussi ce n'est pas la raison, ce sont nos besoins de cœur, nos penchants de distraction, nos convenances d'âge, nos intérêts d'avancement ou tous autres que nous consultons quand il s'agit de nos amis. Ce qu'il faut consulter pour constater les devoirs supérieurs, ce sont les principes, les intérêts les plus élevés, les droits les plus généraux. Sans nul doute, les rapports d'amitié établissent des devoirs d'une grande délicatesse, d'une affection profonde, d'une fidélité inaltérable et d'un dévouement sans bornes, s'il n'y a pas conflit; mais dès qu'il y en a, la supériorité ou l'infériorité se détermine, abstraction faite du sentiment, par la raison seule. Or les rapports d'amitié ne sont pas autre chose qu'une catégorie inférieure de nos rapports d'humanité, et quand on prétend

que les devoirs qui en résultent sont plus stricts que tous les autres, c'est qu'alors on considère l'amitié comme ceux d'entre les anciens qui en font une association d'affection réciproque au bénéfice de nos intérêts. Et trop souvent l'amitié n'est pas autre chose. C'est pour cela que ces relations, comme les relations de famille et les relations de communauté religieuse nous égarent si facilement et prévalent d'une façon si désastreuse.

En effet, moins elles sont pures et plus elles séduisent. Or s'il en est qui naissent de sympathies naturelles et profondes; s'il en est qu'ont cimentées des bienfaits réels et d'importants services; s'il en est qui inspirent des actes d'un dévoûment héroïque et qui commandent de grandes obligations, il est juste que des dévoûments héroïques aussi y répondent. Mais il en est d'autres. Il est des liaisons insignifiantes, et il en est de dangereuses; il est des amitiés funestes, assises sur les plus mauvaises passions. Or, l'écueil que présente la morale vulgaire est précisément de ne point distinguer, de donner les mêmes droits et les mêmes titres à toutes et de prendre la camaraderie ou les relations du club, du turf et de la loge pour autre chose que des relations. L'amitié n'est un lien sacré qu'à la condition d'être pure, et alors même qu'elle l'est elle ne doit prendre place qu'à son rang.

Aux sentiments d'amitié sont opposés les sentiments d'inimitié, qui jouent un rôle aussi considérable qu'eux dans les rapports de la vie. Fille de l'amour-propre et de l'égoïsme, des plus basses inspirations, de toutes les mauvaises passions et de tous les ressentiments les plus insensés, l'inimitié, guidée par la haine et vivant d'elle, comme l'amitié est guidée par l'amour et vit de lui, nourrit des affections qui dépassent en intensité, en violence et en constance tout ce que suggère l'amitié la plus pure ou la plus exaltée. Aussi, si l'amitié surprend par ses prodiges et ses sacrifices, l'inimitié effraie par ses fureurs et ses crimes. Elle glace de terreur par la joie, la férocité, avec laquelle, pour assouvir ses vengeances, elle accomplit sans remords, s'en applaudissant au contraire, des actes d'une méchanceté que la froide raison juge impossible. Les nuances par lesquelles elle passe, depuis la simple malveillance jusqu'à la cruauté, sont infinies ; mais qui franchit un degré a le pied sur le degré qui suit, et si la bienveillance est mère de toutes les pures inspirations qui rapprochent l'homme de l'ange, la malveillance est la mère de toutes celles qui l'assimilent au démon. La simple envie se change en une soif de nuire qui s'excite par la calomnie à la persécution violente et que rien ne peut étancher que le sang ; elle en veut et en verse au risque de se

faire encore plus de mal à elle-même qu'à ses victimes. Et en effet, si cet océan de passions haineuses qu'on comprend sous le nom d'inimitié dépasse en fureurs et en aveuglement tout ce que comprend la saine raison, les maux où il plonge ses victimes à lui dépassent aussi tout ce que pourrait concevoir l'imagination la plus féconde.

Mais les mêmes dispositions de l'âme qui dégénèrent ainsi, mieux surveillées et mieux conduites, vers d'autres objets et d'autres fins, se transforment et deviennent, au contraire, la source des plus grandes vertus, de vertus que l'amitié n'est jamais dans le cas de pratiquer, qui lui sont comme inconnues. C'est à cette transformation que la morale doit ses soins les plus attentifs. C'est sa plus grande tâche et son plus beau triomphe, car en un sens c'est une transfiguration de la nature humaine.

En effet, les devoirs envers nos ennemis sont plus faciles, si nous ne sommes pas leurs ennemis, plus difficiles, si nous les sommes.

Plus faciles même, ils nous coûtent ; il faut prendre sur nous de vouloir du bien à qui nous fait du mal. Ce n'est pas là notre nature; ce nous est possible, mais notre nature n'y penche pas.

Plus difficiles, ils nous paraissent impossibles, notre nature y répugne. Mais la raison le veut. C'est elle qui nous dit que, si les rapports avec

nos ennemis sont inévitables, ils doivent précisément donner lieu à cette vertu qui rencontre le plus d'antipathie dans un cœur égoïste et par conséquent le plus de sympathie dans un cœur généreux. Or la raison pure est la loi divine.

En effet, le pardon des offenses sans aucune de ces réserves qu'on appelle des arrière-pensées ou de la grande hypocrisie, parce qu'elles veulent se tromper elles-mêmes ; la vraie générosité, celle qui ignore tout esprit de vengeance ; le sincère oubli de tous les faits hostiles, de toutes les émotions même, et le désir loyal de substituer une bienveillance active à une malveillance dissimulée, tels sont les devoirs que la raison nous prescrit. Cela est de loi divine, mais ce n'est pas tout. L'Evangile va plus loin. Il veut encore cette générosité qui rend le bien pour le mal, et il exige de plus un dévouement fraternel, un amour égal à celui que nous portons à nous-mêmes. « Avant de présenter ton offrande à Dieu, va premièrement te réconcilier avec ton frère. »

2) *L'Amour.*

Dans les liaisons de cœur, il en est qui jouent un rôle prépondérant et qui méritent un sérieux examen : ce sont les attachements entre des personnes des deux sexes qu'on appelle amour.

Affection psychique, l'amour prend par sa vivacité et sa douceur une place élevée au-dessus de la tendresse fraternelle et même de la tendresse maternelle, la plus belle des passions généreuses. Et tant qu'il est gouverné par la raison et sainement soumis à la loi éthique, ce sentiment voulu dans l'ordre divin des choses a des trésors de sympathie et d'enthousiasme, d'abnégation et de dévoûment. C'est pour cela que les poëtes et les romanciers aiment à choisir indéfiniment ce rapport pour en faire la base de leurs chants et de leurs fictions, bien persuadés que toujours ils y auront le cœur pour complice de leurs merveilles et de leur lyrisme. L'amour étant tout ce qu'il y a de plus vif et de plus exalté dans les affections bienveillantes, il n'y a rien dans tout le domaine de l'imagination qu'ils pussent choisir avec plus d'avantage, car il n'est rien au monde qui offre cette richesse d'émotions et de ravissements, d'entraînements involontaires et de sacrifices réfléchis.

L'amour, en un mot, est une mine inépuisable de charmantes illusions, d'œuvres sublimes et de risibles folies. En effet, tout y est éclat, chaleur et lumière, feu et flamme. Mais aussi tout y passe en peu d'instants, tout s'y dévore et bientôt il n'y a plus que ruine et cendres, vide et ténèbres, à moins qu'il n'y ait la plus magique des métamorphoses : à moins que, né de l'estime, l'amour ne

devienne ou ne redevienne l'amitié rassurée dans une permanente union. C'est là ce qui est voulu; et l'amour, la poésie a raison de le dire, répand sur nos jours ses rayons les plus purs, après avoir été une prophétique aurore.

Du moins, quand on place l'amour si haut dans l'échelle de nos affections, quand on le met au-dessus de l'affection maternelle elle-même, c'est qu'on le prend moins pour ce qu'il est que pour ce qu'il promet d'être ; c'est qu'on lui fait crédit sous la condition, qu'en dépit de ses ardeurs passagères et de son inconstance connue, il tienne parole : qu'il constitue moins un rapport provisoire, puisqu'il n'y a pas de rapport provisoire, qu'une aspiration au plus intime des rapports, celui d'époux et d'épouse, rapport aussi sacré et plus riche en obligations que celui de père, de fils, de frère. En effet, l'époux est le vrai citoyen, chef de la famille politique vis-à-vis de la patrie, chef de la famille religieuse vis-à-vis de Dieu.

L'amour est source de devoirs nombreux et purs à la condition qu'il reste ou devienne ce qu'il promet. On le traite bien avec raison quand on le prend pour ce qu'il doit être selon les desseins de la Providence, le début de l'affection conjugale. Mais ce n'est que sous cette forme qu'il est pur, dévoué et désintéressé à ce point qu'il abdique

tout égoïsme et identifie deux êtres dans les liens les plus parfaits, les plus doux qui se conçoivent. Aussi, quand on applaudit à son origine, c'est toujours vers un saint avenir que la pensée le suit, vers l'idéalité des rapports qu'il prépare, vers la réalisation des espérances qu'il fait concevoir, vers le bien qu'il assure à la famille, à l'état social, à l'Eglise, qui tous les trois attachent leurs vœux, leurs sanctions et leurs bénédictions à cette union si belle. L'amour qui n'est pas le début de ce rapport sacré, qui n'est qu'un mouvement d'égoïsme, de coquetterie, de vanité et de sensualisme, est la source de toutes les flétrissures et doit être l'objet de toutes les défiances.

Quand il n'est qu'un mouvement des sens, il est presque au-dessous de la dignité morale d'en parler. Or, il est toujours, par un des côtés de son origine et par sa nature, il faut bien le dire, sur la pente d'une altération rapide. Il demande donc une sérieuse vigilance dès son début, quand il n'est encore que de l'affection, quand l'examen en est encore possible. Il demande une défiance absolue, aussitôt qu'il est devenu une passion. Dès qu'il est devenu dominant, il n'est plus un maître, c'est un despote qui ne nous laisse ni volonté ni faculté d'examen.

Faut-il combattre dès le début toutes les affections entre homme et femme qui ne doivent pas aboutir à l'union conjugale ?

Il en est de pures, il en est de sublimes, propres à conduire aux plus hautes vertus. Mais c'est l'exception. Dans la règle, c'est l'amour qui domine dans ces relations, sous une forme ou une autre, ce n'est pas l'amitié. Et dans la règle aussi ces relations, essentiellement exaltées, souvent très passionnées, pleines de prédilections aveugles, amènent de coupables faiblesses, des sacrifices insensés, l'oubli de la dignité personnelle, une sorte d'aliénation morale, voisine de l'aliénation intellectuelle. En effet, ces rapports, souvent si purs et si chastes à leur début, et par là-même si propres à égarer le cœur, si habiles à tromper la raison sous les titres sacrés de *frère* et de *sœur* qu'on affectionne, se transforment aisément et laissent là les émotions de l'amitié fraternelle pour celles d'une tendresse dont le prestige a plus de charme, qui altère le jugement et dont l'impétuosité constitue une sorte de déraison telle que le mot trivial *d'amoureux fou* n'en est que le nom le plus vrai. Sans doute, l'amour ne se substitue pas toujours à l'amitié entre des personnes des deux sexes, mais l'amour débute volontiers par l'amitié, et on veille d'autant moins sur celle-ci que l'échange offre plus d'attrait. L'amour qui usurpe est l'amour le plus funeste, précisément parce qu'il est le plus hypocrite. Il est beaucoup moins dangereux, moins désastreux quand il jette le

masque et que, rompant en visière avec toute raison, il s'avoue à lui-même qu'il est une folie. Seulement alors il est une folie véritable.

Est-il toujours funeste ? L'amour est la passion des passions. Il déclare tout haut les sentiments les plus périlleux. Dans le délire qui lui dicte son langage insensé il se dit lui-même une idolâtrie, un culte, une adoration, et perdu dans le tourbillon nuageux des extravagances qu'il prodigue à l'objet de son aliénation mentale, il ne trouve pas encore satisfaisantes les expressions les plus exaltées. Or ce qui nous sort du domaine du sens commun ne peut être que funeste. Il en est, un témoin irrécusable, la *Gazette des Tribunaux*.

D'ailleurs, dans ce monde de ravissantes illusions où se plaît la folie amoureuse, cette expropriation volontaire de soi-même, il règne à côté d'une exaltation réelle beaucoup d'exagération factice, beaucoup de choses qui sont de pure convention. Sans nul doute, l'amour passionné inspire la poésie et le roman, mais à leur tour le roman et la poésie inspirent l'amour, le font ce qu'ils veulent, lui dictent ses sentiments, sa conduite, ses sacrifices, son héroïsme, toute sa mise en scène, masque et cothurne, glaive et coupe. Le moindre héros de roman ne respirant que dans une région tout idéale, ne déployant nuit et jour que les perfections d'une âme toujours plus grande

encore le lendemain que la veille, ne trouvant que des perfections et de plus éclatantes encore dans l'objet de sa flamme, tout amoureux qui se respecte veut être à cette hauteur. Plus son sentiment est sincère, moins il veut rester au-dessous du type, et moins la nature a fait pour lui, plus il demande à l'art pour réaliser un peu ce type que lui montre toute pastorale, toute élégie, l'épopée et la tragédie elle-même; type qui varie de nation à nation, selon la dose de fictions romanesques que chacune d'elles comporte, mais qui se retrouve dans tous ses livres; type qui s'éloigne du monde réel à tel point que les poëtes et les romanciers sont les premiers à se moquer des absurdes victimes de leurs inventions; type dont la noble antiquité a ignoré les extravagances et dont la chevalerie errante de l'Occident a livré la luxuriante croissance aux avidités de la librairie moderne; type qu'on s'obstine sans cesse à idéaliser encore.

Nul n'a besoin ni de le nier ni de l'avouer, l'amour joue dans la vie de l'homme un rôle immense; mais certes s'il y a lieu d'admirer l'œuvre que la Providence nous fait accomplir au nom de cette puissance, il n'y a pas lieu à bâtir des châteaux en Espagne sur un sentiment qui a toujours pour fin une de ces trois choses : le mariage, où il change de nature et devient une amitié qui n'est plus l'amour; la séduction, qui est

une dégradation dont rien ne relève; ou l'indifférence, c'est-à-dire une douleur dont rien ne console. Il est des cœurs d'ange où cette douleur se transforme en sainte résignation, témoin les Lettres de Guillaume de Humboldt à une amie, mais il en est davantage qu'elle brise, témoin les Mémoires de Goethe.

Livré aux sens, l'amour amène des rapports dont la morale sérieuse n'aborde pas les égarements; elle ne touche à ceux du concubinage et de l'hétairie, quelques formes qu'ils prennent, que pour les condamner avec la même horreur.

Elle ne sait non plus de quelle épithète elle doit qualifier cette littérature qui se fait un jeu de toutes ces peintures si séduisantes, de ces exagérations si dangereuses dont elle sème ses récits imaginaires sur l'héroïsme, les merveilles et les félicités de l'amour, n'importe lequel. De la créature flétrie par le malheur et qui vit désormais du fruit de ses provocations, et du cruel écrivain qui vend à la jeunesse de son pays les productions de son imagination délirante ou froidement incendiaire, quel est le plus coupable? Qu'on répande toutes les larmes de la pitié sur le poëte érotique célébrant l'amour insensé qui le dévore ou sur le poëte bachique qui chante le vin dont il s'est enivré : ni l'un ni l'autre ne savent ce qu'ils font. Mais envelopper du manteau de la charité celui

qui, en pleine possession de sa raison, ne nous peindrait plus son délire, ce qui le rend sacré, le fou l'étant, mais prétendrait « faire une affaire d'auteur » sur un sujet intéressant en dépit de la morale, serait un égarement égal au sien.

Au surplus, de tels écrits relèvent de la police plutôt que de la science. Il est une poésie érotique qui est du domaine de celle-là; l'objet de celle-ci est le véritable amour, celui qui est voulu dans l'ordre moral, qui est l'aspiration de deux âmes à une sainte union et qui cimente la communauté terrestre, en la transfigurant par la perspective de la communauté céleste. Mais cette poésie, qui relève de l'Evangile et qui inspira Milton et Klopstock, n'a rien de commun avec celle qui, pour couvrir sa laideur, voudrait se faire une sorte de masque en lui empruntant son voile mystérieux et sacré. Jamais ce voile ne se prête à qui n'en est pas digne, et ceux qui ne le prennent que pour s'en faire un masque, ne le prennent qu'en apparence, que pour le déchirer et montrer leurs traits à travers les déchirures.

Aussi les Saint-Preux qui se font sophistes sont plus intolérables encore que les Lovelaces effrontés, puisque leurs Julies dévouées sont plus avilies que les Clarisses trompées. Il est juste que le jugement de la morale soit d'autant plus sévère que la leçon du désordre est plus ambitieuse.

Les plus funestes de toutes les compositions qui ont l'amour pour thème, ce sont assurément celles qui, s'attaquant aux lois civiles au nom des lois naturelles, trouvent la base de celles-ci dans nos passions mêmes, et en étalent la supériorité dans des récits décorés de toutes les séductions du génie, témoin les *Affinités électives* de Goethe. Un roman ne change pas les mœurs d'un pays, mais mieux un grand écrivain les exprime, plus il entraîne. Je n'attribuerai pas les lois de divorce qui fatiguent les chambres allemandes aux égarements de la littérature qui travaille les peuples, mais j'explique les unes par les autres.

On plaide la cause du mauvais roman en deux sophismes.

On dit, d'abord, qu'il est un ordre d'écrits plus coupables que ces purs jeux d'imagination, libres enfants d'une création idéale : c'est l'histoire qui donne gravement des faits pires et vrais ; ce sont les biographies qui révèlent des désordres et des scandales sur lesquels une nation qui se respecte devrait garder le silence et laisser le temps y jeter ses voiles les plus épais; ce sont les mémoires qui publient les secrets des alcôves royales.

On ajoute que, loin de s'y opposer, la science réclame ces révélations et la loi protége de ses sympathies même les plus libres.

Mais les annales de la justice, qui frappe celles

qui blessent, prouvent le contraire, et toutes les autres montrent le vice avec un cortége de maux et de châtiments qui en adoucit le danger, cortége que l'histoire montre toujours, et qu'imite peu ou mal le roman.

On dit, en troisième lieu, qu'aux mauvais livres il ne faut qu'opposer les bons.

Or on l'a fait avec éclat, on a repoussé avec énergie les doctrines pernicieuses sur les rapports qui naissent de l'amour. On a peint les maux qui jaillissent de ses excès; on a éclairé les esprits sur les faux devoirs si haut proclamés en leur nom. Mais plus on s'y est appliqué, plus on a vu la profondeur des plaies faites par l'adversaire.

On a résolu de le combattre en mettant le Bien au lieu même du Mal, d'assigner à ses saintes affections leur rôle le plus attrayant, et de prouver qu'en son charme il l'emporte sur le mal autant qu'en son origine et en ses fins. L'on a vu naguère encore la nouvelle littérature de l'Amérique méthodiste et puritaine montrer que l'amour pur offre un champ beaucoup plus vaste et non moins séduisant que l'amour coupable. Mais rien de plus dangereux que ce remède. S'il n'est pas appliqué avec une prudence extrême et une grande sobriété, il est pire que le mal ; car alors il entraîne dans l'aberration les âmes d'élite sans préserver les autres. Quand même on en use avec

la réserve nécessaire, ses charmes austères ne sauraient balancer ceux avec lesquels on voudrait les faire rivaliser. Il y a plus, si l'amour est défiguré par les romanciers sensualistes, il l'est aussi par les romanciers spiritualistes. Sans doute l'idéalité de ceux-ci est pure et sainte, mais outre qu'une idéalité n'est guère propre à en combattre une autre, celle de l'amour tel qu'il figure dans les nouvelles compositions n'étant pas le vrai non plus, leur danger, pour être moindre, n'est qu'autre. Et il est trop réel encore pour n'être pas fui.

5. *L'amour du prochain.*

De même que tous les devoirs généraux de l'homme se résument dans l'amour de soi-même, tous ses devoirs sociaux se résument dans l'amour du prochain, selon la formule divine.

Cette formule est excellente, car elle embrasse tous ces inénumérables rapports secondaires qui tous sont sources de devoirs, et auxquels il serait aussi fastidieux qu'impossible de tracer des règles. Quel moyen en effet d'épuiser toutes les nuances de situation et de formuler toutes les obligations qu'elles imposent? Gentilhomme ou laboureur, soldat ou prêtre, magistrat ou manœuvre, toute position crée des rapports; tout

rapport impose des devoirs, et tous les devoirs possibles trouvent leur loi suprême dans ces mots : Tu aimeras ton prochain comme toi-même.

Sous le nom de prochain, cette formule comprend l'humanité tout entière : plus d'étrangers, plus d'ennemis; des frères sur toute la surface du globe, quelque religion qu'on professe. Ainsi le veut l'Evangile et le veut la raison.

Mais n'est-ce pas effacer dans une conception idéale toutes les nuances et tuer tous les devoirs spéciaux, les sympathies nationales, les prédilections de famille, les affections de religion, en un mot toutes ces intimités qui inspirent des dévoûments et des sacrifices qu'on n'accorde qu'aux attachements un peu exclusifs ?

Vraiment non. L'amour général et généreux du prochain n'est exclusif d'aucune de ces nuances d'affections qui s'attachent aux diverses nuances de rapports. Tous les hommes ne sont pas de notre famille, de notre pays, de notre religion, et aucun de ceux qui n'en sont pas n'a tous les droits de ceux qui en sont.

Mais l'amour du prochain tel que l'Evangile l'entend, n'implique-t-il pas le maximum, puisqu'il veut qu'on l'aime autant que soi-même ?

Point, puisqu'il met avant tout l'amour de Dieu, le seul être que nous devions aimer de toutes les puissances de notre âme, et d'une affection qui se confonde avec l'adoration.

L'amour que nous nous portons n'étant pas exclusif de celui qui nous attache à nos frères selon la nature, la patrie et la foi, et celui que nous portons au prochain devant être le même, il n'en peut pas être exclusif non plus.

L'amour de Dieu en est-il exclusif ? Ne souffre-t-il ni l'amour de l'humanité ni celui de la patrie, ni celui de la famille ?

La simple question est une réponse décisive.

CHAPITRE VI.

Les devoirs religieux.

La hiérarchie de ces devoirs.

De même que les devoirs sociaux sont supérieurs aux devoirs généraux, les devoirs religieux sont supérieurs aux devoirs sociaux.

La suprématie des devoirs envers Dieu n'est pas contestée. Du moins d'entre ceux qui reconnaissent des devoirs envers le Suprême, nul n'a l'idée de la nier ; et quand on met à la tête de tous nos devoirs ces obligations générales qu'on appelle devoirs envers nous-mêmes, c'est pour passer du facile au difficile et du direct à l'indirect, bien entendu que, dans cette disposition ascensionnelle, les devoirs religieux prennent le rang qui leur est dû. La méthode contraire inspirée par l'égoïsme met les devoirs envers nous-mêmes au-dessus de tous les autres. Et de même que le rang qui est donné par l'individu à chacun des trois ordres de devoirs, est ce qu'il y a de

plus propre à faire juger sa moralité, de même la place qu'un peuple assigne à chacune de ces classes est une révélation profonde sur son état moral. Toute nation qui subordonne ses institutions politiques au point de vue religieux met le respect des mœurs au niveau de celui des lois. Dès qu'au sein d'un peuple ce sont, tout au contraire, les institutions politiques qui dominent les autres et que les devoirs sociaux priment les devoirs religieux, il y a péril pour les mœurs et par conséquent pour les lois. L'histoire nous le dit.

Athènes assujettit à sa loi politique les rapports religieux de l'homme avec Dieu au point d'obliger tout citoyen d'honorer les Dieux de l'Etat, quels qu'ils fussent, et sa religion fut bientôt une affaire étrangère à l'âme, et sa morale, je veux dire le plus bel enseignement qu'on ait jamais fait sur la science des mœurs, fut frappée de stérilité. Subordonnez avec Descartes, Hobbes, Rousseau et les socialistes la loi morale et la loi religieuse à la loi politique, et vous avez le Bas-Empire, moins peut-être l'hypocrisie de ce pouvoir, qui prétendait n'agir qu'au nom de la religion.

Le christianisme répugne à cette subordination, assigne le premier rang aux obligations religieuses et ne donne que le second aux devoirs sociaux, sans discuter ceux de l'amour de soi ou les devoirs dont l'accomplissement est exigé dans

l'intérêt de tous les autres. « Tu aimeras Dieu de toute ton âme, » tel est le premier commandement. Le second, semblable à celui-là, c'est-à-dire de même origine, de même nature, aussi pur et aussi absolu, c'est d'aimer son prochain comme soi-même. Et qu'on le remarque bien, dans ces deux commandements, qui résument la loi et les prophètes (Matthieu XXII, 37), il n'est pas question de devoirs envers nous-mêmes.

Au point de vue de l'Evangile, tous les devoirs d'un être moral sont présentés comme découlant d'un devoir unique et suprême. Rien de plus pur que cette doctrine. Dieu est la loi ou le Bien suprême; tous les devoirs possibles se rapportent à Dieu et doivent être classés en philosophie comme le christianisme le fait sans aucune prétention spéculative. Si l'erreur du Bas-Empire s'est glissée au nom d'une détestable politique dans quelques écrits de la renaissance, et, au nom d'une mauvaise morale, dans quelques pages de philosophie moderne, elle a cessé de régner. Du moment où elle a été signalée comme contraire au droit de la nature, son heure avait sonné. Les mauvaises théories trouvent encore de puissants complices, même après leur chute; mais dans la pensée religieuse et dans la pensée philosophique, la révolution est accomplie. L'intérêt social est proclamé, il est vrai, comme doctrine

de l'avenir dans toutes les écoles qui ne connaissent que lui en fait de morale, et la vérité est également faussée dans celles qui n'admettent que la théologie naturelle où l'homme n'a qu'un commerce lointain et insignifiant avec Dieu. Mais les doctrines qui n'établissent pas avant tout des rapports sérieux et intimes avec le Suprême, ne donnent de satisfaction intime et sérieuse à personne. Nul ne prend dans le monde sa place véritable, si d'abord dans sa pensée n'est faite celle de Dieu; et s'il est du devoir de chacun de faire une étude spéciale de ses droits de citoyen dans l'ordre social, il l'est davantage d'en faire une de ses devoirs de citoyen dans l'ordre moral. C'est une grande gloire de la science moderne, d'avoir présenté de saines théories sur la société et sur les droits qu'elle donne, et c'est en particulier la gloire des révolutions d'Angleterre, d'Amérique et de France, d'avoir fait triompher en politique des doctrines pures : ce sera pour la philosophie des mœurs sortie du christianisme une gloire plus grande d'avoir fait prévaloir enfin les devoirs de la politique divine sur tous les autres.

Notre destinée suprême, c'est une existence conforme à cette politique, et la plus haute mission de l'Etat est de la servir. La morale est précisément l'art de mettre chaque chose à sa place, et de montrer que les devoirs personnels sont tou-

jours dominés par les devoirs sociaux, les devoirs sociaux par les devoirs religieux. Les lois des nations et les institutions des siècles étant primées par les lois éternelles, il faut, pour être conséquent, faire des devoirs que celles-ci prescrivent la règle de tous les autres. C'est pour les faire mieux planer au-dessus de leur tête que nous en traitons en dernier lieu.

L'Evangile tranche la question en ce mot : « Tu obéiras à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

Cela est si vrai que nul devoir humain n'est compris ni classé, tant qu'il n'est pas éclairé de cette lumière de laquelle tous reçoivent leur vrai jour, j'entends nos rapports suprêmes. C'est dire suffisamment que si l'on fait bien de distinguer de la morale religieuse la morale sociale, il ne faut pas les mettre soit en opposition, soit sous des principes opposés. Elles émanent de la même source, l'une est la conséquence de l'autre. Non seulement c'est Dieu qui a voulu nos rapports sociaux et a fait entrer dans ses desseins les devoirs qui en découlent, mais toutes nos obligations envers lui nous lient à ces devoirs, puisqu'elles se résument toutes dans l'amour de Dieu, que nous ne saurions ni aimer, ni servir en ses desseins sans aimer ceux qu'il aime, et sans faire à leur égard ce qu'il fait lui-même.

La raison suprême est le principe de la morale

sociale, et quelque place qu'on assigne à nos rapports avec Dieu, la première ou la dernière, ils planent au-dessus de tout comme ils éclairent tout et animent tout.

Ces rapports se résument en quatre ordres :

1° Dieu étant l'auteur et le principe de toutes les existences, nous tenons de lui notre être et toutes nos facultés.

2° Dieu étant le législateur des rapports qui lient tous les êtres entre eux et l'auteur de la loi qui les gouverne, il est non seulement le législateur de notre pensée, de nos sentiments, et de notre volonté, mais le régulateur de notre destinée, le juge et le rémunérateur de nos œuvres.

3° Objet des plus hautes conceptions de la raison et des plus sublimes spéculations de la science, Dieu est aussi l'objet de notre méditation la plus profonde, de nos contemplations les plus élevées, des plus vives émotions qui agitent notre âme.

4° Type de toutes les perfections que peut réunir un être, il est le modèle suprême de toutes celles auxquelles nous pouvons aspirer, et auxquelles notre nature nous oblige de viser.

Pour résumer tous nos rapports avec Dieu, nous disons que nous tenons à lui par la substance et par les racines mêmes de notre être, par toutes nos facultés, par le jeu de toute notre pensée et

par toutes nos affections, par toutes les plus profondes aspirations de notre âme, et par le sentiment que nous dépendons de lui, en tout ce que nous sommes et serons jamais, c'est-à-dire par tous les rapports possibles. Or, tout rapport étant une source de devoirs, chaque ordre de nos rapports avec Dieu forme un groupe d'obligations spéciales. Et ce qui montre bien que l'âme est faite pour tout cet ensemble de méditations, d'affections et d'œuvres, c'est qu'elle y est portée naturellement, qu'elle y trouve des attraits qui, à mesure qu'elles prennent leur caractère d'élévation tout entier, deviennent pour nous les joies les plus douces et les plus vives, l'âme s'y assurant cette harmonie de toutes ses aspirations qui est la paix de la vertu. Elle n'y trouve pas ce bonheur même au sein du malheur qui n'est qu'une création oratoire, mais elle y trouve le calme de la confiance et le courage de la résignation au sein de l'adversité, ce qui est la sagesse du philosophe et la piété du chrétien. La conduite opposée, la vie en dehors des rapports voulus avec Dieu, n'amène à sa suite qu'erreurs et attachements funestes, que déceptions et déchirements, c'est-à-dire les plus grandes des infortunes morales, puisqu'elles flétrissent l'âme et la vie, même au sein des plus éclatantes prospérités.

Dieu auteur de notre existence et dispensateur de nos facultés.

1° La dépendance.

On a fait de notre dépendance de Dieu, du sentiment de cette dépendance, la source de toute religion, et il est très-vrai que la conscience de ce rapport domine toutes nos idées et toutes nos affections relatives à Dieu; mais ce qu'elle domine surtout, ce sont nos obligations à son égard, et c'est ici encore une fois le cas de faire remarquer qu'au fond, bien au fond, la morale et la religion sont une seule et même science.

Notre dépendance est-elle absolue, ou relative seulement : est-ce celle de l'esclave ou celle d'un être relativement libre à l'égard d'un être absolument libre ?

Comme il ne peut pas être question de la première de ces deux hypothèses, bornons-nous à déterminer en quel sens il faut prendre la seconde.

Nous tenons de Dieu notre existence et notre être, non pas en ce sens que nous sommes encore lui, mais en ce sens que nous sommes de lui, par lui, comme lui. Il est éternel, nous sommes nés,

mais nous sommes semi-éternels, ayant l'éternité de l'avenir; nous ne sommes pas des êtres nécessaires absolument, mais nous le sommes relativement, puisque nous entrons dans ses desseins universels. De sa toute-puissance, de son omniscience, de ses saintes perfections ou de ses attributs moraux il nous a donné tout ce qu'il nous faut pour concourir à son œuvre finale, et il nous a faits tels que, en y concourant librement, spontanément, avec des conceptions à nous et des inspirations nées en nous, nous ayons un mérite véritable : de la vertu, de la bonté, de la sainteté.

De tout cela, rien n'est possible sans lui, et toute tentative de faire dans son univers une carrière à nous ou d'y gouverner à nous seuls notre destinée, serait insensée; toutefois, de tout cela rien ne se fait non plus sans nous, et si bien que quand nous ne sommes rien par nous, nous ne sommes rien non plus pour lui, rien à ses yeux, rien dans son univers. Nos rapports avec lui sont la dépendance dans l'indépendance.

2) *Le service.*

Nos rapports avec Dieu, source de notre être, de toutes nos facultés, sont ceux d'une dépendance profonde, et ce n'est pas seulement une subordination hiérarchique que nous devons en-

tendre, c'est un assujettissement réel constituant pour notre existence présente ce qu'il faut bien appeler, non pas une servitude morale, ou une sorte d'esclavage, mais une coopération légitime, un état de service. Ce mot est pris ici dans son acception la plus sublime, mais la plus tranchée.

Tout ce que nous tenons de Dieu, nous étant donné pour la fin à laquelle il nous appelle, doit donc être consacré à ce service et notre vie mise constamment à sa disposition, loyalement, sans réserve et sans arrière-pensée.

L'égoïsme pourrait prendre ombrage de cette doctrine; elle n'en est pas moins la vérité la plus évidente. C'est dans l'acception propre du mot que Dieu est notre maître, et nous sommes ses serviteurs dans un sens plus absolu que nous ne sommes les maîtres de nos serviteurs à nous. A ceux que nous appelons ainsi, nous n'avons donné ni l'être, ni les facultés, ni les fins dernières. Nos serviteurs sont nos égaux et nos frères. Nous les avons pour suppléer à notre insuffisance. Dieu n'a pas de serviteurs en ce sens. Suffisant par lui-même à tout ce qu'il veut, il n'a nul besoin d'aide, et s'il nous admet à son œuvre, ce n'est pas par nécessité, c'est pour nous élever à lui. Car s'il est notre maître plus que nous ne sommes ceux de nos serviteurs, il veut aussi que ses serviteurs soient plus à lui que les nôtres ne sont à nous; et

puisque toutes nos forces viennent de lui, il veut aussi que toutes aillent à lui : que nous soyons les siens. Or nous ne les sommes qu'autant que nous servons ses seuls desseins, que tous les nôtres sont subordonnés et dévoués à ses fins, spontanément et fidèlement. Dès que nous concevons la folle prétention de nous dérober à sa loi avec les facultés qu'il nous a données, et d'éluder ses vues sur nous, y préférant les nôtres, nous sommes ses adversaires et non plus ses coopérateurs. Or, ses serviteurs infidèles sont des transfuges, des rebelles, et si, pour rendre en cette question toute philosophique notre pensée en style religieux, nous pouvons prendre celui de la symbolique antiquité, qui est aussi celui de l'Evangile, nous dirons, que du moment où nous ne servons plus l'Être qui est le Bien, nous servons l'Être qui est le Mal, le prince ou le type du Mal. Ce n'est pas à la philosophie des mœurs, c'est à la philosophie de la religion qu'il appartient de discuter le dogme religieux de l'origine du Mal; mais il est parfaitement de la compétence du moraliste de faire voir combien sont admirables dans leur symbolisme et ce style figuré de l'Orient et ces expressions bibliques : *servir Dieu, servir le monde* et *servir le prince de ce monde.* Les idées que rendent ces expressions ne sont pas des conceptions du génie allégorique de l'Orient seulement : ce sont des

vérités pour tous les pays de la terre et tous les âges de l'humanité. Il n'en est pas de plus profondes. De la part de tous les êtres libres, servir Dieu, c'est rester avec lui dans l'ordre qu'il a établi pour chacun, la carrière de chacun et le bien de chacun. Servir Dieu, c'est demeurer fidèle au poste. Servir le monde, pris pour l'antithèse de Dieu, c'est passer d'un ordre de choses tout divin dans un ordre de choses où il n'est tenu nul compte ni des desseins, ni de la loi de Dieu. Chacun peut faire son choix. Un choix conforme aux desseins de Dieu, c'est la moralité; contraire à ces desseins, c'est l'immoralité : car c'est la prétention de substituer sa pensée à celle de Dieu dans un ordre de choses qu'il a voulu, dans un monde qu'il a fait selon ses vues. C'est là ce système de rébellion et d'égoïsme que repousse un brave guerrier de l'antiquité hébraïque, s'écriant en un moment solennel : « Choisissez qui vous voulez servir; moi et ma maison nous servirons le Seigneur. »

Le mot de serviteur de Dieu, qui est de toutes les religions de la terre, et qui, métaphysiquement pris, est le titre le plus juste et le plus élevé que puisse porter un être moral, impose des devoirs proportionnés à sa grandeur. En effet, pour servir les desseins de Dieu, il faut les connaître et les préférer à tous les autres, et

tant que, de ses desseins sur nous et des facultés qu'il nous a données pour y répondre, nous n'avons qu'une connaissance vague et incertaine, il nous est difficile de consacrer ce que nous sommes au service de ses volontés. Cette ignorance ne nous permet pas même de concevoir une idée précise de la manière dont nous tenons à lui. Or tant que ce rapport de dépendance n'est pas compris, l'homme est dans l'enfance de la vie morale. Il peut y avoir dans cet état un vague pressentiment de son développement futur, puisqu'il est un être spirituel; mais de son rôle complet, non.

Toutefois, ce qui distingue la vie morale de toute autre, de la léthargie embryonique, de la vie végétative, de la vie animale, ce n'est pas seulement une conscience quelconque, ni même l'idée claire et nette de nos rapports de dépendance à l'égard de Dieu, c'est l'amour de ces rapports, c'est le sentiment de grandeur qu'éprouve l'être moral à savoir qu'il est moins à soi qu'à Dieu. Notre grandeur, c'est moins cette ferme conviction, que la sphère quelconque de notre mission personnelle est inscrite dans l'immense sphère de l'œuvre divine — c'est moins cette conviction, qui tient à la raison, que l'enthousiasme qu'elle inspire au cœur.

2. *Dieu législateur du monde moral, régulateur de notre destinée, juge et rémunérateur de nos œuvres. — Le partage avec Dieu.*

1) *La théonomie, l'autonomie et l'hétéronomie.*

Puisqu'il existe une loi universelle et suprême dont personne ne conteste la perfection ; puisque Dieu seul en est l'auteur, et que la théonomie, le premier système qui se présente à la pensée ou qui figure dans l'histoire, est aussi le seul admissible, il s'ensuit que la loi est inséparable de Dieu. Qui dit loi morale dit Dieu, qui porte la loi en soi y porte Dieu, le Dieu vivant. « Le législateur, dit un ingénieux écrivain mort trop tôt, est une personnalité vivante, infinie, essentiellement unique ; ce moi éternel dont le moi de chacun de nous n'est qu'une émanation mystérieuse, cet être qui est la raison de toutes choses et la nôtre, notre force, notre souffle, notre vie. » Si la loi est implantée dans notre être, c'est pour que tout entier il soit dominé, en sa pensée, ses affections et sa volonté par celui qui en est l'auteur, qui est la loi. Et s'il y a devoir absolu de nous conformer à celle-ci, c'est qu'elle est la pensée de Dieu.

C'est pour cela qu'il en est de la loi comme de Dieu en nous. Ecrite par le doigt de Dieu dans notre

âme avec une entière clarté, la loi suprême y est souvent effacée par d'autres lois, obscurcie par des doctrines qui s'y substituent, voilée par des passions qui la rejettent. Et, avec elle, Dieu s'efface ou Dieu reparaît en notre être.

Il importe donc de la rechercher dans sa pureté, de l'aimer dans sa rigueur, de la vouloir dans toute son étendue et à tout prix.

En effet, elle n'a d'autorité que pour ceux qui en veulent; et c'est peu de la connaître : pour qu'elle nous mène, il faut y incliner notre volonté, il faut en chérir sincèrement toutes les délicatesses, les exigences et l'auteur.

On ne se donne tout entier qu'à ce qu'on aime, et d'ordinaire le devoir de se donner à Dieu est d'autant plus mal rempli que nous avons précisément l'ambition de vivre autonomes, d'être nous-mêmes notre fin et notre loi, c'est-à-dire de n'avoir pas d'autre vue que notre convenance, d'autres mobiles que nos besoins. Nos instincts et nos passions demandent une direction supérieure à la nôtre, mais l'amour-propre l'emporte sur la raison, et s'il est une prétention qui nous paraisse légitime, c'est celle de conduire nous-mêmes notre personne, de faire en ce monde ce qui nous va, d'y réaliser nos desseins, d'y consulter notre prudence, d'y suivre notre chemin et d'y régler nos pas. Et rien de plus innocent que cette folie si

elle est courte ; si, dès la première chute, elle nous mène à l'intelligence de notre aveuglement, si, notre ignorance de la marche du monde et des destinées de l'humanité ou des nôtres en particulier reconnue, nous entrons dans le vrai et nous confions à qui sait tout et peut tout. Mais rien de plus malheureux pour nous que cette puérile illusion quand nous persistons à tenter l'absurde, en conducteurs exclusifs de nos destinées. Car s'il est une vérité qui se venge, lorsqu'elle est méconnue ou niée, c'est celle que le législateur de nos destinées en est aussi le conducteur suprême.

Il n'en est toutefois que l'arbitre suprême et il ne nous mène que dans certaines limites. Et nécessairement. Car s'il le faisait d'une manière absolue, la soumission de l'esclave serait notre obligation unique et toute notre vertu. Dieu mène dans une mesure, qui, en réalisant ses desseins sur nous, nous permet d'y concourir et d'aider à leur accomplissement. En un mot il y a partage : une part nous est faite dans nos intérêts, l'autre, Dieu se la réserve. Or chacun voit que, de ce rapport, il jaillit deux devoirs très-difficiles : celui de bien apprécier notre part, et celui de respecter toujours la part de Dieu, c'est-à-dire d'agir en maîtres de nous-mêmes et en serviteurs soumis de notre divin conducteur.

Il n'est pas de tâche plus délicate, puisqu'il

n'est pas dans la vie humaine de moment où nous n'ayons à faire l'une de ces deux choses, un acte d'initiative et un acte d'abstention, pas de moment où nous n'ayons à nous faire notre part et à respecter celle de Dieu. Compliquée des sentiments et des considérations les plus élevées, ce double devoir est d'autant plus digne de méditation que souvent il se borne au simple recueillement, et qu'il s'agit moins d'une intervention que d'une attente de notre part.

2) *La résignation, la confiance, l'espérance.*

C'est là, dans cette attente complètement calme, dans la résignation entière aux énigmes du présent, dans cette confiance illimitée aux solutions de l'avenir partout où il n'y a pour la raison que des difficultés insolubles , qu'est la plus haute vertu. Mais la résignation qui n'est qu'une abstention, qu'un état passif, n'est que la forme élémentaire de ce beau devoir. Il en est une autre, un état très-ému. Ce n'est pas seulement la confiance pleine de charme, que celui qui demande le sacrifice de tout ce qui, dans nos vues et nos affections, est contraire aux siennes, gouverne nos âmes avec une sagesse que nous ne saurions avoir l'ambition de comprendre: c'est la certitude,

la foi religieuse mérite ce mot, qu'il réserve à notre dévoûment des compensations qui dépasseront nos conceptions les plus hardies, nos sacrifices les plus sublimes; qu'en dépit de toutes les apparences contraires, une tendresse pour nous inaltérable et suprême prépare nos destinées les plus glorieuses par les plus douloureuses des épreuves. Et transformé ainsi, rien n'est plus vif, plus riche de perspective que ce sentiment. C'est là cette espérance dont l'Evangile a fait une des trois plus grandes vertus, et ce qui prouve que l'espérance telle que l'Evangile la présente est autre chose qu'une simple confiance en la sagesse divine, c'est qu'on lui attribue un mérite réel, puisqu'on en fait une vertu.

Et de fait, si elle plaît aux âmes dévouées, elle n'est pas très-naturelle ; ce n'est pas une disposition qui sourit à l'homme; sa raison se révolte au contraire contre les énigmes, les douleurs, les inconséquences, les iniquités de la vie humaine.

L'antiquité grecque a pressenti plus que la résignation, elle a pressenti l'espérance chrétienne quand, au sein de ses luttes et de ses aspirations à la paix de l'âme, le stoïcisme a fait de cette paix à la fois la vertu et le bonheur. On a donc été bien mal inspiré lorsqu'on a, de nos jours, essayé de substituer à l'espérance, à la résignation et à la confiance que le christianisme a données à la mo-

rale moderne, je ne sais quelle théorie sur l'illusion qui n'est réellement d'aucun système, ni de philosophie, ni de religion, et qu'on est venu néanmoins nous enseigner à titre de sagesse suprême.

En effet, un homme d'une grande expérience, de lumières étendues et de hautes qualités n'a pas craint de résumer ainsi la sagesse des siècles.

« Il est donc vrai que nous naissons, que nous vivons, que nous mourons sous l'empire de l'illusion et que rien ne peut nous dérober à son pouvoir. Cette certitude ne doit pourtant pas nous décourager ; car s'il était possible d'être totalement privé d'illusions, il vaudrait peut-être mieux être privé d'existence ; l'univers serait décoloré pour nous ; l'amour perdrait tous ses charmes ; la beauté sa ceinture ; la gloire ses lauriers ; les poètes briseraient leur lyre ; la jeunesse quitterait ses projets et ses chimères ; la triste vieillesse serait privée de consolation ; le passé, le présent, l'avenir, confondus ensemble, seraient à jamais dépouillés d'espoir et de souvenir, et le vide du néant ne serait pas plus affreux que ce monde désenchanté. Notre imagination, présent des dieux, fut chargée par eux de l'embellir : respectons-la et gardons-nous de détruire sa douce magie. »

Mais, n'est-ce pas là vouloir se dérober à ses devoirs en faisant abstraction de ses rapports ? Et le fol abandon de soi à un monde de fables

convenues ou d'illusions futiles, est-il digne d'occuper un seul instant la pensée d'un esprit sérieux ? L'homme est fait pour une science plus positive, et il est puéril de faire semblant de croire à de pareilles chimères. Entre la résignation d'une raison saine et l'amour insensé d'illusions chimériques, il y a un abîme : celui qui sépare l'erreur de la vérité. C'est un devoir de signaler le péril de ces aberrations avec d'autant plus de sévérité qu'elles se produisent sous des noms plus honorés et des formes plus élégantes ; j'allais dire avec des mœurs plus honnêtes, car si l'écrivain dont nous citons les phrases harmonieuses a un dessein bien arrêté, c'est celui d'être un moraliste sain et un sérieux consolateur.

Que si l'on demande aux faits réels la preuve que la confiance, religieuse ou philosophique, dans la conduite divine de nos destinées, est une des situations les plus admirables de l'âme, des plus fécondes en vertus, éclatantes ou humbles, qu'on prenne je ne dis pas la vie de saint Augustin ou celle de Fénelon, ou de tel autre personnage éminent, mais celle de tout homme à puissantes convictions, fût-il d'ailleurs des plus obscurs [1].

[1] V. p. ex. le Journal du missionnaire Miertsching, qui a fait partie de l'expédition du capitaine Mac-lure allant à la recherche de Franklin, 1850-1854.

La confiance et l'espérance prennent des formes spéciales dans un autre rapport avec Dieu : conducteur de nos destinées, Dieu est aussi le juge et le rémunérateur de nos œuvres. C'est là un rapport qui nous inspire un sentiment encore plus vif. Ses conséquences, plus frappantes, sont aussi la source de devoirs plus évidents. La violation d'une loi divine qui est l'ordre suprême, ne peut qu'exciter le déplaisir de son auteur; le déplaisir, que la vindicte. Or ces deux nuances de la même peine doivent être la même à nos yeux, toute violation de la loi divine étant un abus des facultés que nous avons reçues pour l'observer, un abus étant un acte de félonie, tout acte de félonie une altération dans nos rapports et toute altération, une chute grave. Car en nous éloignant de celui qui est l'ordre, nous ne pouvons que tomber dans le désordre. Or le désordre, qui est le mal, ne mène pas à l'indifférence seulement, qui est la mort morale, il mène à l'inimitié de Dieu, à cette haine qui, pour être secrète et hypocrite, n'en est que plus funeste pour l'âme.

La santé de l'âme est dans ses rapports avec Dieu. Elle se conserve par le respect de sa loi et le respect de son gouvernement. Elle périt dans la cessation de ces rapports, par le mépris de ces devoirs. Une parole apostolique dit que le salut se fait avec crainte et tremblement, et rien de

plus exact que cette leçon. Quiconque s'applique attentivement à la pratique de la loi divine, craint sans cesse, se surprend sans cesse en état de violation ouverte ou de négligence distraite. Or, il serait impossible de concilier l'infidélité avec cette paix et cette confiance dans la conduite suprême de nos destinées, qui est l'espérance, n'était cette infinie bonté qui nous aime malgré nos faiblesses, en raison de la sincérité de nos efforts, bonté que le christianisme appelle tantôt pitié, tantôt compassion, souvent miséricorde divine.

Mais si notre pratique est imparfaite à ce point et souvent coupable, n'est-il pas insensé de notre part de nous bercer, à peu près tous, de la douce perspective d'une rémunération future de nos œuvres ?

Sans nul doute. Il peut exister d'autres races qui aient des titres à ces glorieuses compensations, mais quant à la nôtre, l'imperfection réelle de nos œuvres, même de celles que nous qualifions de bonnes, ne nous permettrait d'autre perspective que celle d'une expiation, n'était cette appréciation suprême qui, au nom d'une tendresse toute divine, fait abstraction de l'acte manqué en faveur de la pensée, en faveur du sentiment ou des intentions qui l'inspirent, tendresse qui nous pardonne encore, si l'acte est mauvais, en faveur des regrets et des vœux dont il est suivi.

Quelque graves que soient nos aberrations, elles sont effacées par nos larmes et nos sacrifices. Cela est si vrai que, pleurées et réparées, nos œuvres, quelle qu'en soit l'imperfection, sont le bien et ont droit au bonheur qu'il procure dès qu'elles ont été inspirées par le seul et sincère amour du bien.

On le sent, cette situation donne à nos rapports avec Dieu, juge et rémunérateur, une face nouvelle et qui devient une source de nouveaux devoirs : ce sont des sentiments de reconnaissance et d'amour qui doivent être vifs et purs pour répondre à tant d'indulgence et de tendresse.

En effet, s'il peut être question de mérite et de rémunération, ce ne peut être qu'en raison de la sincérité de notre attachement, et pour celui qui, confiant la direction de sa destinée à Dieu et lui laissant bien la part qu'il s'y est réservée, se charge fidèlement de celle qu'il nous laisse. Car seul celui-là qui sait aimer Dieu de toutes les puissances de son âme et confondre dans cette affection suprême toutes les autres affections, peut envisager en paix ses rapports avec Dieu suprême juge et rémunérateur de ses œuvres. Quand on parle d'âmes qui ne comptent que sur elles-mêmes, ne connaissent dans l'ordre moral que les lois qu'elles se donnent et se prennent non-seulement pour autonomes, mais se croient juges

de leurs œuvres au même titre que législateurs de leurs actes, s'attribuant des titres à des rémunérations éclatantes et éternelles, on fait des romans. Ce n'est pas à leurs propres lois, ni à des lois imaginaires, c'est à celles qui forment dans le monde réel l'ordre moral, que Dieu nous a soumis, et cet ordre, qui est celui d'une exacte justice, veut que chacun subisse les conséquences légitimes de ses œuvres. Or où est le mortel assez téméraire pour se dire assez pur et pour ne pas trembler à la vue de la balance du divin Osiris et des notes de son immortel greffier, cette balance où un roi-type « a été pesé, » et ces notes constatant « qu'il a été trouvé trop léger? »

Ce n'est pas là le jugement d'un seul, c'est un jugement universel.

3. *Dieu objet de nos plus hautes pensées et de nos plus grandes affections.*

Que Dieu est le plus grand de tous les objets qui peuvent attirer la pensée, la nourrir, la fortifier et la féconder de la manière la plus large; que Dieu est le problême le plus sublime et par conséquent le plus attrayant de la science, cela est hors de doute pour les esprits élevés, puisqu'il est le suprême, le parfait, le principe où gît la

raison de tout. Qu'il est le point culminant de la plus haute spéculation du philosophe, du moraliste et du théologien, cela est tout aussi évident. Mais ce qui ne l'est pas, ce qui est une nouveauté dans l'opinion commune, c'est que, de ces faits il résulte pour tous ceux qui sont en rapport avec lui toute une série d'obligations.

Qu'en est-il ?

Et d'abord, est-ce un devoir pour tous de faire de l'Etre des êtres le principal objet de leur attention, de leur étude ? Puis, ce devoir est-il également obligatoire pour tous, pour les simples comme pour les autres ?

Deux raisons le veulent : la première, c'est que Dieu est ce qu'il importe le plus de connaître; la seconde, c'est que notre âme incline à cette étude si universellement que ce doit être en vertu de sa nature.

Elle cherche Dieu comme la poitrine cherche l'air, et elle le trouve comme l'œil trouve la lumière. En effet, l'idée de Dieu se produit d'elle-même dans l'intelligence, par la raison que Dieu est le principe de celle-ci : si bien que l'âme qui manquerait de la conscience de son principe ne serait pas une intelligence.

De là vient qu'avant d'être le dernier mot de la science, l'idée de Dieu est le premier mot de la pensée, de la pensée instinctive, et de là vient

que, de toutes les conceptions abstraites de l'humanité, l'idée de Dieu est la plus populaire comme elle est la plus universelle.

« Mais, si tels sont les rapports de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine, celle-ci se réfléchissant naturellement en celle-là, le devoir de faire de Dieu notre étude suprême est aisé : il n'y a qu'à ne pas fermer l'œil à la lumière du jour. »

Sans doute, mais il ne faut pas qu'entre les deux il s'interpose des obstacles, des nuages. Or les erreurs sont des nuages, les passions des obstacles : ce sont des raisons pour ne pas voir ou ne pas aimer à voir. De là vient que l'idée de Dieu, la vue spirituelle de Dieu, ne brille pas toujours dans notre pensée avec la même évidence, la même clarté, ni surtout dès le début. D'abord faible et obscure dans notre âme, puis plus forte et plus claire, si elle est cultivée avec amour, elle croît sans cesse et devient la source des conceptions les plus sublimes. Mais négligée, elle se voile souvent dans le cours de la vie et devient ce que devient tout ce qu'on abandonne ou maltraite : décroissant sans cesse, elle enfante les systêmes les plus faux et les sentiments les plus grossiers.

De là, pour nous, l'obligation d'appliquer toute la mesure de nos facultés à cette connaissance,

de faire de Dieu l'objet de méditations attentives, d'une étude approfondie et constante. L'intelligence divine est le pain quotidien de l'intelligence humaine, et l'importance de s'en nourrir ne se borne ni aux hommes de science ni à des résultats spéculatifs. On ne peut pas même étudier Dieu comme un objet de science seulement. On ne peut pas méditer Dieu, j'allais dire impunément, je veux dire qu'on ne peut pas méditer sa nature et ses attributs de manière à s'en tenir à une pure connaissance, et s'arrêter là. Toutes nos idées, que nous en ayons conscience ou non, que nous le voulions ou non, portent en leur sein des sentiments spontanés, irrésistibles.

De beaux textes de philosophie, de religion et de poésie le démontrent, la méditation journalière de Dieu est la source intarissable des émotions les plus sublimes de toutes celles dont l'âme de l'homme est susceptible. Instructives autant que douces, hautes autant que ravissantes, elles ont un commencement et n'ont pas de fin. Il y a dans ces textes, comme dans les jouissances qu'ils retracent, de grandes aberrations à côté de grandes élévations. La méditation, qui est en son principe une opération toute rationnelle, dégénère souvent en une intuition extatique, éblouissant la pensée au lieu de l'illuminer. Elle passe d'autres fois à cet enthousiasme mystique qui

égare le sentiment comme la pensée, et aboutit à des visions qui ne veulent plus voir que Dieu en tout et partout, et partout le substituer à l'homme. Mais ce n'est là qu'une raison de plus pour nous appliquer à des conceptions vraies, car nos idées sur Dieu modifient toujours nos affections pour Dieu, et toujours celles-ci répondent à celles-là : quand les principes sont faux les conséquences sont fausses.

Sommes-nous libres de renoncer au vrai plutôt que de l'accepter avec quelque mélange? Nos conceptions et nos affections divines ont la mission de nourrir notre âme ; c'est là son aliment le plus substantiel ; elle n'atteint son développement voulu qu'à la condition de s'en saisir, ses aliments les meilleurs sont aussi des aliments indispensables. Où elle s'y tient, loin de tomber dans des visions qui mènent aux ténèbres, la méditation sur le plus grand objet de la pensée, élève celle-ci au-dessus de la région des nuages, et donne la vérité au lieu des illusions. A cette hauteur, elle est la plus saine et la plus féconde de toutes les opérations de l'intelligence. Loin d'affaiblir la raison au profit de je ne sais quels éblouissements mystiques, elle la fortifie au contraire : les pensées hautes et les émotions saintes se font valoir les unes les autres dans la limite des besoins de notre mission et des desseins de Dieu

qui nous la donne. Prenons donc bien garde de rejeter le bon grain avec le mauvais ou de nous défier de ce qui est puissant par la seule raison qu'il n'est pas ordinaire. Les émotions profondes et le singulier enthousiasme qui se joignent croissant sans cesse à la méditation, n'ont en eux-mêmes rien qui ne soit pur. Nées de la méditation ce sont des joies philosophiques, et nous en sommes remplis à juste titre quand nous nous sentons élevés au-dessus de toute chose et en quelque sorte unis de pensée et d'affection à ce qui est au-delà de toute conception finie. Nos habitudes de méditation sont celles de notre fidélité dans notre œuvre journalière, comme l'amour de celle-ci est la mesure de notre méditation : sans méditation, point de lumières; sans amour, point de fidélité. La mesure de nos idées n'est pas toujours celle de nos affections ; la mesure de nos affections, pas celle de nos idées : mais la normalité veut une exacte correspondance, et toujours l'ensemble de nos idées et de nos affections est la mesure de notre œuvre. On peut appeler la méditation un devoir philosophique; mais la négligence de ce devoir a des conséquences graves pour tout le monde, philosophes ou non. Elles ne se bornent pas à la vie intellectuelle ; elles atteignent la vie morale. Saint Paul les résume ainsi. « Comme ils ne se sont pas soucié de con-

naître Dieu, Dieu les a livrés à un esprit dépravé pour commettre des choses qu'il n'est pas permis de faire. » (Rom. I, 28.)

4. *Dieu, type de toutes les perfections. L'admiration. L'adoration et la glorification : le culte intime et le culte public. L'imitation.*

Etre unique en sa nature, d'une grandeur qui dépasse nos conceptions et pour laquelle nous ne trouvons qu'un mot auquel nous sommes incapables d'attacher une idée un peu nette, celui de majesté, Dieu est pour les esprits faits à son image et qui contemplent ses perfections, la source de deux devoirs qui l'honorent et qui nous honorent. En effet, dans les deux mots, admiration et adoration, se résument nos obligations les plus saintes et les plus hautes émotions dont l'humanité puisse jouir.

Mais sont-ce là des devoirs ?

1) *L'admiration.*

Pour ce qui est de l'admiration, d'abord, elle passe d'ordinaire pour une sorte de luxe, un privilége des classes instruites; mais il n'en est rien; elle est à l'usage de tous et nécessaire à la vie de tous. L'âme ne s'en passerait qu'à son grand dé-

triment, et libre d'en jouir elle aurait tort de se refuser ce privilége : qui n'admire rien est infirme, qui admire plus autre chose que Dieu ou ne l'admire point est aveugle. Rien ne naît plus naturellement dans une âme saine et ne se développe avec plus d'aisance que l'admiration de la grandeur, et rien ne féconde plus que le sentiment bien accepté , bien accueilli de la majesté divine. Ne pas l'éprouver serait signe d'une disgrâce intellectuelle, le combattre, signe d'une maladie morale. Tribut spontanément né et constamment offert à Dieu, c'est le complément de notre éducation religieuse. Pour toute âme bien faite, il y a là un attrait auquel cède tout autre attrait, auquel aucune ne saurait rester étrangère impunément et qu'aucune ne saurait tenir enfermé en son sein.

D'ailleurs, sentir de l'admiration pour la majesté divine, ce n'est pas aller assez loin, car il est dans la nature du plus grand des sentiments d'en être aussi un des plus éloquents. Que l'admiration reste muette tant qu'elle n'est qu'à l'état de germe, cela se conçoit, mais elle est à peine réelle, quand son expression suprême, l'adoration, ne s'y joint pas.

(2 *L'adoration et la glorification : le culte public et privé.*

Ce devoir, celui de tous dont l'accomplissement élève le plus, prend deux formes principales dans le sein de l'humanité : celle du culte public ou extérieur, qui est périodique, et celle du culte privé ou intérieur, qui est permanent quand il est pur.

En effet, du culte qui est d'institution sociale, se distingue le culte intime, comme la loi morale se distingue de la loi politique. Cet ensemble de sentiments et de pensées qui, pour se manifester à Dieu, n'attend pas les assemblées d'une Eglise, mais s'épanouit à toute heure, constitue le culte intime, le culte permanent. Les deux cultes se touchent, s'inspirent et se vivifient ; mais le premier n'est, sans le second, qu'une cérémonie, qu'une sorte d'ostentation. S'il n'était pas la sincère expression de nos sentiments, la forme articulée de la pensée continue, que serait-il ? Et si nous cessions réellement d'éprouver de l'humilité à la vue des perfections de Dieu, ou de la joie à la vue des merveilles de sa création et de son gouvernement ; d'avoir du dévoûment et de la fidélité à la vue de ses grâces et de ses desseins sur nous ; si la reconnaissance pour ses

bienfaits chaque jour renouvelés nous trouvait sans émotion ; si jamais ce feu sacré venait à s'éteindre dans nos cœurs, quelle triste parodie de culte irions-nous célébrer en public ? Ce serait là précisément ce que le prophétisme hébraïque appelle le culte des lèvres. On l'a qualifié de profanation, mais c'est par une exagération oratoire. Si nul ne peut dire que tous ceux qui célèbrent un culte public y participent au nom de leurs sentiments intimes, nul ne peut dire non plus que, de tous ceux qui y participent, aucun n'y vient au nom de ces sentiments.

Le culte public alimente le culte intime à son tour. Nul ne doit s'en dispenser sous prétexte qu'il n'y va pas au nom de sentiments parfaits. On y peut trouver ce qu'on n'y apporte pas, et loin d'être une profanation, tout culte public, s'il est sincère, si froid qu'il soit ou si exalté, est un hommage encore digne de Dieu à un degré dont le juge suprême est seul juge.

La glorification de Dieu est un acte dont toute religion nous fait un devoir d'accord avec toute philosophie. Le plus sublime des devoirs en morale, la glorification, est la plus sublime partie du culte public. Les chants du royal psalmiste des Hébreux dont la grande âme déborde de ce sentiment, sans cesse et sous les formes les plus majestueuses, ne sont pas un fait unique dans l'his-

toire de notre race. Il est vrai que tout cet ensemble d'hymnes qui célèbrent la gloire de Dieu dans les vers les plus magnifiques que l'humanité ait produits forme le monument le plus imposant et s'inspire des plus sublimes sentiments qui aient jamais ému le cœur de l'homme, mais cette littérature est riche partout. La glorification de Dieu est la plus haute gloire des nations et chacune est entrée à son tour dans ce concert des cieux entendu du poète : « Cœli enarrant gloriam Dei. »

Le devoir de la glorification de Dieu a d'ailleurs moins le caractère de la jubilation externe que celui d'un chant intime. Dans les âmes contemplatives où les sentiments enthousiastes éclatent aisément et s'élèvent aux ravissements de l'extase, il faut plus de vigilance pour le contenir dans ses limites que d'excitation pour le porter à son développement complet.

Il s'attache au culte public deux erreurs grossières, celle qu'il est méritoire, le seul acte d'une présence personnelle devant plaire à Dieu, et l'erreur toute bizarre, qu'il est essentiellement un cours d'instruction ayant pour objet principal l'accroissement de nos lumières religieuses. L'une et l'autre de ces erreurs détruisent le culte dans les âmes où elles règnent. L'unique objet du culte est de rendre grâces à Dieu pour ses bienfaits, et

d'en solliciter de plus grands encore : glorifier et prier. Appeler culte un discours plus ou moins éloquent, plus ou moins instructif, un acte quelconque étranger au sentiment d'adoration, si touchant ou si édifiant qu'on le veuille, c'est aller au même point contre la vérité des choses et contre le sens des mots. Et rien n'est plus funeste que de se tromper dans une matière aussi grave. L'erreur enfante, ici, les mille et un excès de la superstition, c'est-à-dire de la croyance que Dieu nous doit des bienfaits pour telle pratique, tel sacrifice et telle observance ; ailleurs, les mille et un excès de la persuasion, que d'aller de temps à autre entendre une savante dissertation sur les attributs de Dieu ou une touchante homélie sur les devoirs de l'homme, est tout ce qu'il demande.

Ce qui affaiblit le plus le culte public, ce sont les fausses pratiques dont il est l'objet et qui sont amenées, en partie, par les formes défectueuses qu'il revêt souvent, en partie, par l'élément qui s'y montre le plus actif, le sacerdoce, qui tend facilement à deux excès, celui de vouloir le célébrer pour les autres plutôt que pour soi et celui de dominer au lieu de guider.

Quand il y a domination au lieu d'action légitime, le culte, d'institution religieuse, devient institution ecclésiastique. Au lieu d'être un hommage offert par tous, il n'est plus alors qu'un tri-

but officiel, qu'une cérémonie accomplie par quelques-uns au nom de tous. C'est la sacrificature souveraine de l'ancienne alliance, ce n'est pas le sacerdoce universel de la nouvelle. La direction du culte est l'affaire du clergé, mais le culte est celle de l'Eglise. Si le culte est une offrande, c'est celle de nos affections les plus profondes et de notre adoration la plus pure. Le ministre de Dieu doit diriger l'offrande, mais c'est le cœur du fidèle qui doit la présenter : cette présentation seule en fait tout le prix. Tout ce qui est extérieur n'est que moyen, n'est ni la source ni la fin du culte. C'est l'Eglise, c'est-à-dire le fidèle qui adore; c'est l'Eglise, c'est-à-dire l'âme humaine qui aspire à son rapport normal avec Dieu; c'est elle qui est croyante, repentante, comblée de grâces, appelée, régénérée, sanctifiée, glorifiée, élue.

3) *L'Imitation.*

Dieu, type de la perfection éthique, est l'objet d'un devoir encore plus beau que le culte.

Le culte ne serait pas vain et stérile s'il s'arrêtait à l'admiration et à la glorification, cela est vrai, mais il serait incomplet. Si sentie que fût la première, si éloquente la seconde, ce ne seraient que de sublimes inconséquences, limitées au sentiment et à l'hymne. Adorer la puissance de Dieu

ou célébrer ses bienfaits pour qu'il intervienne dans notre destinée d'une façon plus conforme à nos vœux, c'est moins vouloir lui plaire que vouloir qu'il nous complaise. Toute prière est intéressée sans doute, mais elle est encore autre chose. Elle a un avenir comme un passé : au nom du passé, elle est un acte de confiance; elle est un engagement pour l'avenir. Une prière qui ne serait pas cela, qui ne serait qu'une demande intéressée, serait un acte insensé. Une demande de grâces qui n'est pas suivie d'une action de grâces, une action de grâces qui n'est pas suivie d'une vie plus pure, n'est qu'un mauvais calcul. C'est de toutes les choses du monde celle que Dieu peut encourager le moins, tandis que de tous les dons, celui qu'il aime le plus à prodiguer, c'est celui qui nous rend le plus semblables à lui.

La véritable glorification de Dieu par l'homme n'est ni dans l'admiration, fût-elle un ravissement, ni dans l'adoration, fût-elle une extase, elle est dans l'imitation, ne fût-elle qu'une ébauche. Pour honorer ou glorifier Dieu en réalité, il faut l'imiter. Qui m'aime me suit, dit l'homme, et c'est à tort, mais Dieu, qui est parfait, a raison de le dire. C'est ce que la morale chrétienne résume d'une manière éloquente dans la maxime d'ailleurs reproduite des textes de Moïse : Soyez saints, car Dieu est saint ; soyez parfaits, car votre Père cé-

leste est parfait. Cela est donné par la nature des choses ; cela n'a rien d'exagéré, de mystique : puisque les attributs moraux de Dieu, si infinis qu'ils soient, se réfléchissent dans la nature de l'homme, il faut bien qu'ils se réfléchissent aussi dans sa vie. Telle est la doctrine de toutes les écoles. Et partout on en déduit ce qui en est la conséquence évidente, l'imitation. Stilpon, qui n'admet pas d'autre existence réelle que celle de l'Etre absolu, un et immuable de sa nature, veut non-seulement que l'homme s'efforce de lui ressembler, mais qu'il s'identifie avec lui par l'absence de toute passion et de tout intérêt propre. Si la morale de l'Evangile est supérieure aux autres sur ce point, c'est moins par l'énergie avec laquelle elle insiste sur ce devoir, que par le grand fait auquel elle le rattache et les ressources qu'elle offre à ceux qui veulent le remplir dans sa plus sainte étendue. En effet, elle présente l'imitation de Dieu comme la conséquence nécessaire de sa manifestation dans son Fils. Il est certain que, l'idéalité divine s'étant montrée à l'humanité, et sous la forme d'un homme, nul ne peut nier qu'elle ne doive être imitée. Aussi ce fait sert de fondement à la morale de l'Evangile comme à sa dogmatique, et saint Paul dit une chose toute simple lorsqu'il met la perfection chrétienne dans ce progrès qui ne s'arrête qu'à

l'achèvement de notre croissance complète, qu'à la formation en nous de « la parfaite stature de Christ. »

Imiter Dieu tel qu'il s'est manifesté dans son Fils, ce n'est plus adorer Dieu des lèvres seulement, c'est l'adorer dans ses perfections.

C'est là le vrai culte, et c'est par le fait qu'il respire à un si haut degré dans le volume devenu si célèbre sous ce titre, de l'*Imitation*, que s'explique le concert si universel de suffrages qui ont fait la fortune de ce livre.

4. *L'amour de Dieu, résumé de tous ces devoirs.*

Des objections s'élèvent au sujet de tous ces devoirs.

Ils sont si sublimes qu'ils effraient.

Ils sont si variés qu'ils absorbent toute la vie et l'âme elle-même.

Ils sont si impératifs qu'ils en entravent la liberté.

Qu'en est-il de ces fins de non-recevoir, qui sont peut-être articulées moins hautement et moins clairement aperçues que senties vaguement mais profondément?

Tous ces devoirs, sublimes au point qu'il n'es rien au-dessus, peuvent inspirer la crainte et le tremblement; mais que les mots ne nous trompent

pas. La crainte qu'ils inspirent n'est pas la terreur. Variés à l'infini et tous essentiels, ils peuvent préoccuper la vie de l'homme et toutes ses facultés; mais s'ils les préoccupent, ils ne les absorbent pas, ne les anéantissent pas, ne les écrasent pas. Loin de là, ils élèvent et grandissent l'âme en raison de leur grandeur propre. Ils sont nombreux; mais quelles qu'en soient les nuances et les applications, elles se tiennent et se lient les unes aux autres : elles ne forment qu'une seule et même obligation, de même que les divers ordres d'attributs divins ne font qu'un Dieu, les divers ordres de nos facultés, qu'une seule faculté. La diversité de ces faces peut éblouir un instant l'âme peu familière encore avec le monde moral; mais à mesure qu'elle avance dans sa méditation et s'affermit dans sa fidélité par la pratique, elle se sent encouragée et fortifiée dans chacun de ses rapports célestes. Heureuse de tenir à Dieu par tant de pensées et d'affections, elle se félicite d'une variété de liens qui forment sa gloire, la source de ses perfections et de ses plus pures jouissances. A voir les choses de près, chacun de ces devoirs successifs et en apparence divers n'est qu'une nuance de la même obligation, mais une nuance qui constitue un progrès.

Aussi est-il une formule unique pour cet ensemble de devoirs, une seule obligation qui les

résume tous : l'amour de Dieu. De même qu'il n'est qu'un seul rapport qui nous unit à Dieu, cette affinité que la religion et la poésie qualifient d'homogénéité, témoin Aratus et saint Paul, il n'est qu'un seul sentiment qui nous est demandé : l'amour de Dieu, ce sentiment de tendresse filiale qui fait de tous les hommes des enfants de Dieu, qui épure l'âme et lui inspire pour l'avenir comme pour le présent la même confiance, qui donne cette paix du sage que la morale de l'antiquité regardait comme la plus haute conquête de la philosophie. Nos devoirs envers Dieu ne sont donc ni trop variés, ni trop sublimes.

Pèsent-ils sur la moralité de l'homme, en ce qu'ils sont trop impératifs, trop absolus et le confisquent tout entier au profit de Dieu ?

La propriété de soi doit être entière pour l'homme ; pour que son choix soit moral, il doit se sentir indépendant. Son choix engagé par un ordre de devoirs exclusifs de toute hésitation, n'étant pas libre, cesserait d'en être un, et si c'était pour lui un devoir absolu de s'oublier pour un autre, de sacrifier ses idées et ses sentiments aux sentiments et aux idées d'un autre, ses œuvres seraient bien ses œuvres encore, mais ne seraient ni sa pensée, ni son mérite. On aurait beau dire que l'homme est essentiellement libre de sa nature, libre en principe, mais assujetti à

des règles dans l'application, et à des devoirs en vertu de ces règles. Un être qui aurait la liberté de sa personne en principe, mais qui n'aurait pas à l'application la permission d'en user, aurait tout simplement de la liberté en théorie, ce qui a peu d'importance, et n'en aurait pas en pratique, ce qui en a beaucoup. Ne serait-ce pas là un conflit véritable et un effrayant problème ?

Sans nul doute, mais sa solution est dans ce fait, que tous nos rapports, tous nos devoirs, et toute notre dépendance à l'égard de Dieu se résument en une affection sublime, spontanée, qui est un choix de notre liberté et un choix fait avec enthousiasme. Car l'amour de Dieu a ce double caractère : inspiré par l'intelligence la plus élevée, il est le choix le plus naturel, le choix par excellence. En effet, plus l'homme va à Dieu, plus il va à lui-même. C'est en Dieu qu'il trouve son idéalité; il ne devient lui-même qu'en s'unissant, qu'en se dévouant tout-à-fait à Dieu. Seule l'étude de Dieu engendre en notre sein cet ensemble d'idées et d'œuvres qui nous rapproche de Dieu et nous unit à ses perfections par la communauté de la vie : pensée, sentiment, œuvre.

Or telle est l'idéalité de notre existence, et il faut aller là pour aller à notre fin. Le mot divin : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, » est le dernier mot de la morale.

« Mais c'est là une véritable désappropriation, une aliénation de nous-mêmes, et il appartient à la raison philosophique de préserver l'âme des exagérations de ce mysticisme. »

Oui, si dans cette union où la volonté humaine se confond avec la volonté divine, il n'y a pas un choix, et si ce choix n'est pas fait au nom de la raison élevée à sa plus haute expression. Non, si ce choix est fait par la volonté humaine avec bonheur et à sa plus grande gloire ; si la volonté humaine se confond avec sa source, son principe et son type très-naturellement, sachant ce qu'elle fait et s'en applaudissant. Or qui aime Dieu aime sa pensée, ses desseins, sa loi. Ou il le fait spontanément ou de réflexion. Dans les deux cas il choisit, et notre volonté ainsi développée, loin de s'enchaîner à une volonté étrangère, participe et s'unit à la liberté divine autant que le peut le fini avec l'infini, le relatif avec l'absolu, c'est-à-dire qu'elle fait de sa liberté l'usage le plus sublime. On l'a dit, il n'y a qu'une seule liberté, celle qui vit sous la loi de la raison, qui est la loi de Dieu. La philosophie s'accorde ainsi parfaitement avec cette doctrine évangélique, que nous vivons et que nous nous mouvons en Dieu. Quand le mysticisme, polythéiste ou chrétien, dit que Dieu est notre être, que nos facultés sont ses facultés, nos idées ses idées, il exagère. Mais il n'exagère que

cette vérité : Dieu est le principe de notre être, celui de nos facultés et celui de nos idées. Or, vivre en son principe, n'est pas abdiquer sa liberté; au contraire, c'est vivre dans le vrai.

La morale panthéiste, qui retient un grand fond de vérité, est sur les excès du mysticisme un excès encore, puisque, à force de tout confondre, elle ne sait plus rien offrir à l'âme à quoi elle puisse s'éprendre, rien qui ne soit pas elle. Or point de choix à faire, point d'acte de liberté, c'est-à-dire de moralité.

Une saine théorie sur l'union de l'âme avec Dieu est donc la vraie voie de la plus grande liberté. C'est aussi celle de la plus haute gloire, puisqu'elle nous associe aux desseins suprêmes, gloire d'autant plus belle qu'elle est une anticipation plus hardie sur cette éternité qui seule peut donner à notre union avec le suprême le sceau de la perfection divine, et faire régner dans l'âme l'ordre moral dans son éclat pur.

Dans la morale évangélique, l'accomplissement de ce sublime ensemble d'aspirations et de devoirs qui naissent de nos rapports avec Dieu, s'appelle piété, c'est-à-dire vie saintement consacrée à Dieu. La négation de ces devoirs, c'est l'impiété. C'est quelque chose de plus que le vice : c'est le mépris du principe même de la vertu, de l'auteur de la loi morale.

On appelle impiété la pensée que nous n'avons aucune espèce de devoir à remplir à l'égard de Dieu, ni devoir de culte ni autre. On a dit que la formule la plus parfaite de l'impiété est celle du divin poëte : « L'injuste a dit en son cœur, Il n'y a pas de Dieu. » C'est une erreur. Pour refuser un culte à Dieu, il faut le nier, cela est vrai, mais quand on le nie, on n'est qu'athée : quand on lui refuse ce qui lui est dû, sachant qu'il est et qui il est, on est impie. L'impiété n'est pas plus spéciale aux nations chrétiennes que la piété. On est pieux israélite, pieux musulman, pieux polythéiste, et réciproquement. Mais la piété et l'impiété ont leur caractère spécial dans chaque culte. Plotin et Proclus si pieux, si proches de ce qu'on nomme la sainteté, ne le sont pas au même degré que Thomas-a-Kempis et Fénelon; et si impies que soient Diagoras ou tel autre polythéiste, ils ne le sont pas non plus au même degré que tel ou tel chrétien. La piété du chrétien s'inspire de celle du fils de Dieu pour son père céleste; son amour de Dieu se nourrit des grâces dont l'esprit de Dieu est le médiateur permanent : ce sont là des motifs d'attachement divin qui ne se retrouvent pas ailleurs, et l'impiété chrétienne franchit des sentiments qui émanent de théories inconnues à la morale polythéiste, puisque la morale évangélique enseigne des affections que celle-là ignore.

L'impiété touche au blasphème ; c'est le blasphème muet. Le blasphème articulé, c'est l'impiété en délire, ce n'est pas le cri de Julien expirant : « Tu l'emportes, ô Galiléen. » Julien ne croyant pas à la divinité du Fils de Dieu, a pu outrager le Sage, il n'a pu blasphémer le Dieu. Laissons aux mots leur sens propre. « Le blasphème est un discours qui outrage la divinité ou qui insulte à la religion, » dit l'Académie. Sans doute, mais bien entendu, la divinité qu'on reconnaît, la religion qu'on professe. Le chrétien, de quelque façon qu'il parle de Jupiter, ne saurait être accusé de blasphème : il n'y a pas de blasphème à l'égard d'une fiction.

« Mais alors il suffit de proclamer fiction ce qu'on n'est pas disposé à honorer, à respecter ou à adorer, et le moyen de se dispenser de tous les devoirs à l'égard de Dieu lui-même, c'est de le nier. »

L'objection, pour n'être pas neuve, n'en est pas meilleure. Ni Dieu, ni ses droits, ni nos rapports, ni nos devoirs, ne dépendent de nos négations. Ce qui seul est en question ici, c'est ce fait, que l'impiété chrétienne est autre que l'impiété polythéiste, juive ou musulmane, par la raison que la piété chrétienne est autre, que les rapports du chrétien avec Dieu sont autres, grâce à l'intervention du Fils de Dieu et à celle de l'Esprit de Dieu dans la vie morale du chrétien.

C'est pour cela que la société moderne, façonnée par l'Evangile, trouve toute morale purement philosophique, si supérieure qu'elle fût même à celle de Socrate ou de Zénon, insuffisante pour une âme chrétienne : l'âme chrétienne est avec Dieu, ou a la prétention d'être avec Dieu dans des rapports de filialité fondés sur une série de faits extraordinaires, inconnus à la raison spéculative ou méconnus d'elle.

Aux yeux de la religion naturelle, l'ambition chrétienne est une sorte de témérité poétique plutôt qu'une confiance rationnelle. Cela est tout simple, puisqu'elle franchit les limites de la science : mais on l'a dit « la piété chrétienne n'est pas la conquête d'un cœur pusillanime ; » elle se livre moins à Dieu qu'elle ne charge Dieu de la conduire, à la seule condition de la mener toujours comme il veut et où il veut.

Et de même que sous la loi chrétienne la piété est plus hardie, l'impiété aussi est plus audacieuse : elle rompt avec des lumières plus éclatantes et rejette des grâces plus pures.

Tout cela nous démontre un grand fait, c'est que la morale qui insiste peu sur les rapports de l'âme avec son principe, se prive de sa plus belle question, tandis que la vraie philosophie des mœurs a ceci de commun avec la philosophie de la religion, que les rapports de Dieu

et de l'homme forment le grand problème de l'une et de l'autre.

L'une nous enseigne les croyances qui jaillissent d'une bonne solution, l'autre nous apprend les devoirs qui en naissent.

L'une complète l'autre.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PRÉFACE . . . . . .

CHAPITRE I.

Notions préliminaires.

Pages.

Définitions de la morale. Diversité de ses éléments et de ses formes 1

1 La morale religieuse. 7

2 La morale philosophique 14

3 La morale populaire 27

4 De l'importance relative de chacune de ces formes et du rôle de la morale en face de la religion et de la politique. 35

CHAPITRE II.

Les fondements de la morale.

Diversité des théories. 45

1 Première théorie. La morale née de l'éducation et des institutions politiques. 49

2 Seconde théorie. La morale expression de rapports nécessaires. 60
3 Troisième théorie. La nature de l'homme ou la conscience considérée comme fondement de la morale. 63
4 Quatrième théorie. La nature de Dieu, le bien suprême ou l'ordre moral, considérés comme fondement de la morale 77
5 Le monde moral. La loi. 85
6 Le bien et le mal en face de la loi 94
7 La sanction de la loi et l'ordre moral. 100
8 Le devoir et l'obligation. 109

CHAPITRE III.

Les systèmes de morale.

La diversité des systèmes. L'importance d'un choix 115
1 Systèmes nés de la théorie qui fait de l'éducation et des institutions, religieuses ou politiques, l'unique fondement de la morale. . 122
1) Morale provisoire de Descartes 124
2) Hobbes 125
3) Locke et Shaftesbury 129
4) Mandeville 131
5) L'école socialiste 133
6) Les Atactites. L'état de nature 135
2 Systèmes fondés sur la théorie des rapports nécessaires 139
1) Le déterminisme et le fatalisme. 139
2) La doctrine de Geulincx 140
3) Le Spinozisme 142

4) La doctrine de Malebranche 150
5) La doctrine de Clarke. 152
6) L'harmonie préétablie de Leibnitz 154
3 Systèmes fondés sur la nature ou les rapports de l'homme 156
1) La nature rationnelle de l'homme 156
2) La nature sensible de l'homme 160
3) L'ensemble de nos facultés et de nos intérêts . 167
4) L'homme dans ses rapports 172
5) L'homme dans ses rapports avec la nature . . 172
6) L'homme dans ses rapports avec ses semblables 175
7) L'homme dans ses rapports avec l'universalité des êtres moraux 181
4 Systèmes fondés sur la théorie du souverain bien prise en sa source, l'Etre moral par excellence. 189
1) Dieu type du Bien 192
2) La volonté de Dieu. 194
3) L'amour de Dieu 199

CHAPITRE IV.

Devoirs généraux appelés devoirs de l'homme envers lui-même. Morale individuelle.

Le vrai caractère de ces devoirs 209
1 La perfection idéale de l'homme. La vertu et le vice. 216
2 L'éducation, le gouvernement et le perfectionnement de soi-même. Les vertus et les vices. 223
3 Les moyens spirituels, les facultés actives. . . 230
1) La volonté 230
2) La liberté. 237

3) L'activité 248
4) Les vertus et les vices de nos facultés actives. Le caractère. 253
5) Les facultés intellectuelles. Le caractère moral de nos idées. Les vertus et les vices d'intelligence 263
6) Les facultés sensibles. 278
(1) L'amour du Bien et l'amour du Beau . . . 280
(2) L'état normal et les altérations 285
(3) Le rôle des sentiments et des sensations . . 290
(4) Le rôle des passions 292
4 Les moyens matériels 301
1) Les moyens organiques 302
(1) La conservation de la vie. — Le suicide. . 305
(2) L'immolation de la vie, un devoir 313
2) Les moyens externes 317
(1) La fortune 319
(2) Le pouvoir 325
5 L'amour de soi, résumé de tous les devoirs généraux. 328

CHAPITRE V.

Devoirs de l'homme dans ses rapports avec ses semblables.

Diversité de ces rapports et caractère de ces devoirs 333
1 Les devoirs d'humanité, la fraternité et l'affection universelle. L'humanitarisme, le cosmopolisme, la philanthropie. 336
2 Les devoirs envers le pays, l'état, le gouvernement, l'autorité. Le patriotisme. Le civisme 345

1) Les devoirs envers l'Etat donnant l'éducation et l'instruction 355
2) Les devoirs envers l'Etat protégeant la religion et l'église. 359
3) Nos rapports avec le gouvernement 364
4) Nos rapports avec la justice du pays 369
5) Nos rapports avec l'Etat gérant les biens sociaux 371
6) Nos rapports avec l'Etat force armée. . . . 374
7) Les conflits sociaux. L'obéissance. La résistance. Les conspirations. Les révolutions. . 378
3 Les rapports de fraternité religieuse. — Le fanatisme. 394
4 Les rapports de famille. — Le népotisme. . . 994
5 Les rapports d'amitié et d'intimité 407
1) L'amitié. — L'inimitié 407
2) L'amour. 413
6 L'amour du prochain, résumé de tous les devoirs sociaux 424

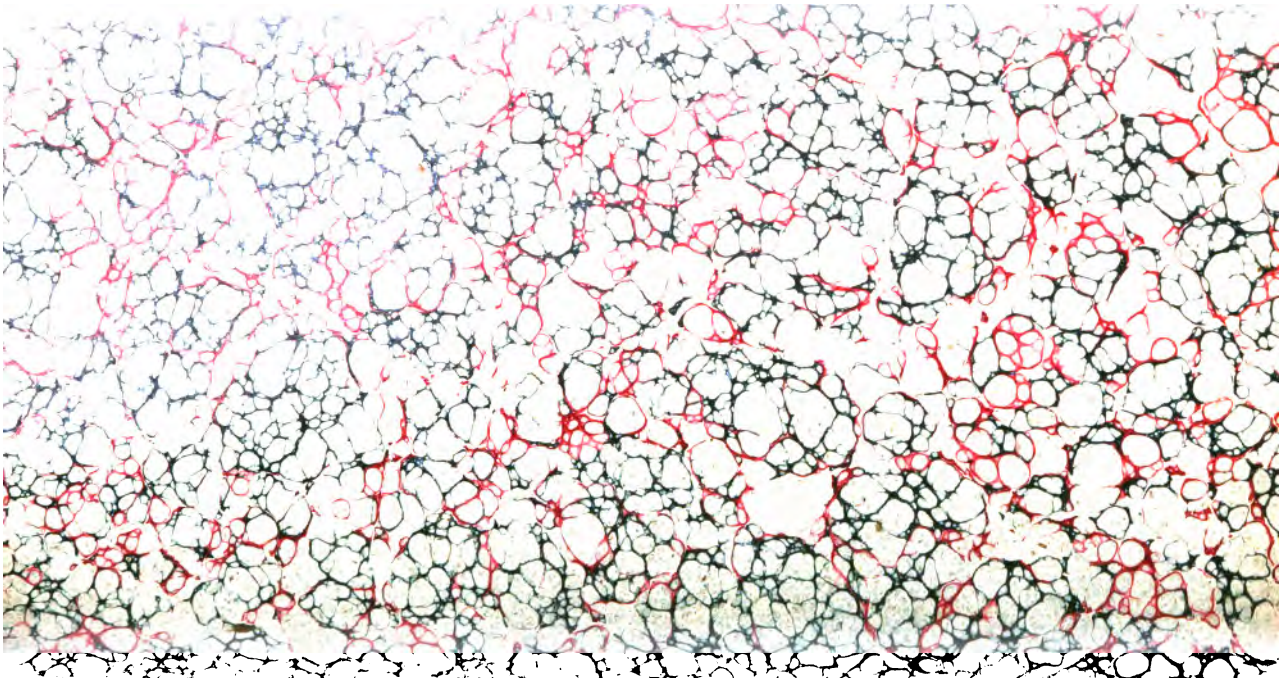
CHAPITRE VI.

Les devoirs religieux.

La hiérarchie de ces devoirs. 427
1 Dieu auteur de notre existence et dispensateur de nos facultés 434
1) La dépendance. 434
2) Le service 435
2 Dieu législateur du monde moral, régulateur de notre destinée, juge et rémunérateur de de nos œuvres. — Le partage avec Dieu . . 440

1) La théonomie, l'autonomie et l'hétéronomie. . 4
2) La résignation, la confiance, l'espérance. . . 4
3 Dieu objet de nos plus hautes pensées et de nos plus grandes affections. 4
4 Dieu type de toutes les perfections. — L'admiration. L'adoration et la glorification. — Le culte intime et le culte public.—L'imitation. 4
1) L'admiration 45
2) L'adoration et la glorification : le culte public et le culte privé. 45
3) L'Imitation.. 46
5 L'amour de Dieu. — Résumé de tous les devoirs envers lui. 46

FIN DE LA TABLE.

Amiens. — Imp. de T. Jeunet, impasse des Cordeliers, 3.

ronomie. . .
ance. . . .
et de nos
. . . . .
L'admira-
on. — Le
mitation.
. . .
e public
. . .
. . .
les de-
. . .